Zeitschrift

für die

neutestamentliche Wissenschaft

und

die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

Dr. ERWIN PREUSCHEN

in Darmstadt

1904

Fünfter Jahrgang — Heft 4

Usener=Heft

Inhalt:

Titel und Inhaltsverzeichnis zum 5. Jahrgange liegen bei.

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung

(Alfred Töpelmann)

(Südanlage 5) **Giessen** (Hessen)

1904

Für Grossbritannien und seine Kolonien: **Parker & Son, Oxford,** 27 Broad Street.

Für Amerika: **G. E. Stechert, New York,** 9E 16th St.

Preis des Jahrgangs (4 Hefte von je 5—6 Bogen Umfang) 10 Mark.

Als 20. Heft der ganzen Reihe ausgegeben am 22. Oktober 1904.

Die

„Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums“

erscheint jährlich in 4 Heften in der Stärke von je etwa 6 Bogen zum Preise von 10 Mark. Die Hefte werden im Februar, Mai, August und November ausgegeben. Einzelne Hefte sind nicht käuflich.

Alle Manuskripte und auf den Inhalt der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen werden an den mitunterzeichneten Herausgeber, Dr. **Erwin Preuschen** in **Darmstadt,** Karlstrasse 43, erbeten. Herausgeber und Verlagsbuchhandlung ersuchen dringend darum, die Manuskripte in druckreifem Zustande einzuliefern. Die Zeitschrift wird in der neuen Rechtschreibung hergestellt.

Beiträge werden mit 16 Mark für den Bogen honoriert.

Die Herren Mitarbeiter erhalten von ihren Beiträgen 15 Sonderabzüge mit den Seitenzahlen der Zeitschrift kostenlos. Eine grössere Anzahl von Sonderabzügen kann nur nach rechtzeitiger Mitteilung eines solchen Wunsches, am besten an die Verlagsbuchhandlung, hergestellt werden. Diese werden mit 15 Pfg. für den einzelnen Druckbogen oder dessen Teile berechnet.

Anderweitiger Abdruck der für die Zeitschrift bestimmten Abhandlungen oder ihre Übersetzung innerhalb der gesetzlichen Schutzfrist ist nur mit Genehmigung des Herausgebers und der Verlagsbuchhandlung gestattet.

Der Herausgeber. *Die Verlagsbuchhandlung.*

Hermann Usener

zum 23. Oktober 1904.

Den 70. Geburtstag H. Useners würdig zu begehen, ist vor allem die Philologie berufen. Aber auch die Theologie darf zu ihm nicht schweigen. Oft genug ist Usener bei ihr zu Gast gewesen und die Gastgeschenke, die er ihr überreicht hat, sind wohl eines Dankes wert nicht nur an diesem Tage, sondern für alle Zeiten. Er hat sich mit dem eigentlichen Handwerkszeug des Philologen bei uns eingefunden, mit Textkritik und philologischer Interpretation, wie einst G. Hermann und K. Lachmann; aber er hat uns noch größeres gelehrt: religiöse Erscheinungen in der Geschichte auch wirklich religiös zu verstehen durch den λόγος, dem zu dienen Philologie und Theologie in gleicher Weise verpflichtet sind. Und darum möchte auch diese Zeitschrift, an der sich Schüler und Freunde Useners schon so manches Mal tätig beteiligt haben, wie der Meister selbst, den Tag nicht still vorübergehen lassen. Weil sie die Vertiefung der Kenntnis vom Urchristentum auf breitester Grundlage erstrebt, darf ihr Herausgeber heute danken und wünschen, daß Gott noch lange den Forscher erhalten möge, dessen weitumschauender Geist und tiefes Gemüt die Wurzeln der Religion blosgelegt hat, wo sie überwuchert waren von Aberglauben und toten Formeln, darf wünschen, daß Gott ihm noch lange die Kraft bewahren möge, uns hineinzuleuchten in Legende, Festbrauch und kirchliche Sitte.

E. P.

Die Vita Polycarpi.

Von P. Corssen in Berlin.

Polykarp von Smyrna ist nach Irenäus unmittelbarer Träger der apostolischen Tradition gewesen. Nicht nur, daß er noch mit vielen Zeitgenossen Christi verkehrt habe, weiß Irenäus zu erzählen, sondern auch, daß er von Aposteln unterwiesen und von Aposteln in sein Amt eingesetzt sei.[1] Was aber dieser Aussage ein besonderes Gewicht verleiht, das ist die unzweideutige Versicherung des Irenäus, daß er selbst den Polykarp von seinem Verkehr mit dem Apostel Johannes und den andern, die den Herrn gesehen hatten, in seiner Jugend habe erzählen hören. Diese Versicherung aber wird noch dadurch verstärkt, daß Irenäus zum Zeugen dafür den Presbyter Florinus aufruft, den er durch die Erinnerung an das, was sie beide von Polykarp gehört haben, von seiner Irrlehre zurückrufen will.[2]

So schwer die inneren Bedenken sind, die gegen dieses Zeugnis sich erheben, so ist es doch bis heute nicht gelungen, es auf direktem Wege zu entkräften. Dies wäre freilich nur dadurch möglich, daß man dem Zeugnis des Irenäus ein anderes Zeugnis aus dem Altertum von schwererem Gewichte gegenüberstellte. Ein solches Zeugnis ist bisher von niemandem geltend gemacht worden, und doch glaube ich beweisen zu können, daß es existiert, wenig beachtet zwar und wenn beachtet meist verachtet, selbst von denen, die es zuerst ans Licht gezogen und gläubig verwendet haben, in seiner ganzen Tragweite nicht erkannt. Ich meine die Vita Polycarpi, die bereits im Jahre 1633 von Halloix in seinem großen Werke Ill. Eccl. Orient. Script. Vit. T. I zu der Lebensbeschreibung Polykarps ausgiebig benutzt und zehn Jahre später von Bolland in den Acta Sanctorum unter dem 26. Januar in lateinischer Übersetzung herausgegeben ist, während das griechische Original erst Duchesne im Jahre 1881 ediert hat.

---

[1] Iren. III, 3, 4. [2] Eusebius, H. E. V, 20.

Schon Tillemont hat im Gegensatz zu Halloix und Bolland ein völlig absprechendes Urteil über die Vita Polycarpi gefällt: „une histoire que le P. Halloix et Bollandus suivent, quoiqu'elle ait peu ou point d'autorité" (II, 327). Günstiger, doch auch nicht ohne Vorbehalt, urteilte Le Quien in dem Oriens Christianus I, c. 740 über die Vita: „profecto eximiae vetustatis characteres praefert, etsi a genuinis eius martyrii actis identidem videtur discrepare".

Die Neueren, Duchesne, Funk, Zahn, Lightfoot, sind darüber einig, daß die Vita Polycarpi eine Fälschung sei, aus der sich keinerlei historische Erkenntnis gewinnen lasse. Von ihnen haben die beiden letzteren ihr Urteil ausführlicher begründet, Zahn besonders in einer eingehenden Rezension über die Ausgabe von Duchesne in den Göttingischen gel. Anz. 1882, S. 289,[1] Lightfoot in den Apostolical Fathers, II, 3, 423ff. (2nd Edition).

Die Vita Polycarpi ist, soweit bekannt, in einer einzigen Handschrift erhalten, dem Cod. Paris. 1452. Die Handschrift wird dem 10. Jahrhundert zugeschrieben. Sie ist äußerlich mit großer Sorgfalt, offenbar von einem Berufsschreiber geschrieben, Abkürzungen finden sich nur die allergewöhnlichsten, ι adscriptum begegnet öfters, ist indessen meist schon ausgelassen. Die Vita steht auf f. 182r. bis 192v., unmittelbar darauf folgt das Martyrium Polycarpi. Leider ist die Handschrift an mehreren Stellen defekt; so fehlt auch von unserer Vita ein Blatt zwischen f. 190 und 191.

Nach Lightfoot's Meinung liegt die Biographie in der Handschrift nicht mehr in ihrer ursprünglichen Form vor. Seine Gründe sind folgende:

„C. 3 verspricht der Verfasser eine Liste der ältesten Bischöfe von Smyrna; diese Liste erscheint nicht in der Vita."

Μετὰ δὲ τὴν τοῦ ἀποςτόλου (Παύλου) ἄφιξιν διεδέξατο ὁ Στραταίας τὴν διδαςκαλίαν καί τινες τῶν μετ' αὐτόν, ὧν τὰ μὲν ὀνόματα, πρὸς ὃ δυνατὸν εὑρίςκειν, οἵτινες καὶ ὁποῖοι ἐγένοντο, ἀπογράψομαι.

„Wiederum erklärt er c. 12 seine Absicht, den Brief an die Philipper einzuschalten, aber wir hören in der Folge nichts mehr davon."

Πολλὰ δὲ καὶ ςυγγράμματα καὶ ὁμιλίαι καὶ ἐπιςτολαὶ ἦςαν αὐτῷ (Πολυκάρπῳ), ἅτινα ἐν διωγμῷ ἐπ' αὐτοῦ γενομένῳ, ὅτε καὶ ἐμαρτύρηςεν, διήρπαςάν τινες τῶν ἀνόμων· φανερὰ δὲ ὁποῖα ἦν ἐκ τῶν ἐφευριςκομένων,

[1] Zu vergleichen ist auch der 6. Band seiner Forschungen zur Gesch. des ntl. Kanons. Man findet die Stellen, an denen von der Vita gehandelt wird, in dem Register unter Polykarp.

ἐν οἷς καὶ πρὸς Φιλιππησίους ἡ ἐπιστολὴ ἱκανωτάτη ἦν· καὶ αὐτὴν ἐντάξομεν ἐν τῷ δέοντι τόπῳ.

„Wiederum verschiebt er c. 20 seinen Bericht über Polykarps Schrifterklärungen auf einen späteren Punkt, aber wir finden nichts mehr über sie oder wenigstens nichts, was diesem Versprechen entspräche."

Da nun die Lebensbeschreibung nur bis zu der Erhebung Polykarps auf den Bischofsstuhl geführt ist, so schließt Lightfoot aus diesen Angaben, daß der Schluß der Vita, in welchem alle die erwähnten Stücke aufgenommen gewesen seien, verloren gegangen sei.

Aber wenn die Biographie verstümmelt ist, so ist sie es gewiß nicht am Ende. Sie ist so angelegt, daß die verschiedenen Lebensphasen Polykarps von seiner ersten Ankunft in Smyrna an nacheinander dargestellt sind. Es wird erzählt, wie er in früher Jugend als Sklave in das Haus der reichen und frommen Witwe Kallisto kommt; wie er ihr Hausverwalter und Erbe wird, durch seinen frommen Wandel die Achtung und Liebe des Bischofs Bukolos erwirbt, von ihm zum Diakonus und dann zum Presbyter bestellt, nach seinem Tode zum Bischof gewählt wird. Die Bischofswahl wird ausführlich erzählt, die Rede, die Polykarp gleich nach der Wahl und an dem darauf folgenden Sabbat gehalten haben soll, mitgeteilt. Hierauf folgt eine zusammenfassende Darstellung der Wunder, die er als Bischof verrichtet hat, und diese Darstellung wird durch eine doxologische Formel abgeschlossen: ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος καὶ νῦν καὶ εἰς ἀτελευτήτους αἰῶνας σὺν τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι, ἀμήν, womit nach altchristlicher Sitte der Abschluß des ganzen Buches bezeichnet ist.

Wer eine Lücke annehmen will, muß sie da suchen, wo die Erzählung der Wunder einsetzt. Aber hier findet man sie nicht, denn der einleitende Satz hängt deutlich mit dem Vorhergehenden zusammen. Die Predigt, die der Verfasser zuletzt mitgeteilt hat, wird von ihm als ein Beispiel der Lehre hingestellt, in der Polykarp sein ganzes Leben hindurch verharrte, und dieser Lehre werden nun seine Großtaten zur Seite gestellt: τοιαῦτα μὲν δὴ ἀεὶ λέγων ἐπιμένων τε τῇ διδασκαλίᾳ ᾠκοδόμει τε καὶ ἔσωζεν ἑαυτόν τε καὶ τοὺς ἀκούοντας αὐτοῦ, ὅσα δὲ τῶν δι' αὐτοῦ γενομένων μεγαλείων ἦλθεν εἰς ἡμᾶς νῦν ἐπιμνησθήσομαι. Der Verfasser kann nicht beabsichtigt haben, nach der Vorführung der Wundertaten die Erzählung wieder an die Thronbesteigung Polykarps anzuknüpfen, denn mit den Wundern teilte er zugleich das, was als das Hervorragendste aus der bischöflichen Tätigkeit Polykarps erscheinen mußte, mit.

Der Verfasser hat also offenbar die Lebensbeschreibung des Heiligen durch die Erzählung seiner Wunder krönen wollen und dadurch in der Tat einen wirkungsvollen Abschluß erreicht. Daß der Verfasser das Ende seines Helden übergangen hat, werden wir auf eine andere Weise zu erklären haben und leicht erklären können.

Es scheint aber auch der Gedanke, als wenn so umfangreiche Aktenstücke, die mit der Lebensbeschreibung Polykarps wenig oder nichts zu tun haben, wie der Brief an die Philipper oder gar das Verzeichnis der Bischöfe von Smyrna, als integrierende Teile in die Vita aufgenommen seien, durch ihre ganze Anlage ausgeschlossen. Bemerkt doch der Biograph selbst, daß dies Verzeichnis ein fremder Gegenstand ist, mit dem er sich in der Vita selbst nicht aufhalten will: τὸ δὲ νῦν ἔχον σπεύσωμεν ἐπὶ τὸν Πολύκαρπον (c. 3). Er sagt aber auch nirgends, daß er die Belege, die er in Aussicht stellt, in der Biographie selbst geben will. Ist nun innerhalb dieser für sie kein Platz, so müssen sie auf diese gefolgt sein.

Der Verfasser der Vita hat also ein Sammelwerk geschaffen. Der Ausdruck ἐκ τῶν ἐφευρισκομένων c. 12 (s. oben S. 267) zeigt, daß er den zerstreuten Schriften Polykarps nachgeforscht hat. Er hat alles, was er davon noch auffinden konnte, zusammengebracht und damit eine Liste der Bischöfe, die Polykarp voraufgegangen waren, mit kurzen Notizen über ihr Leben und ihre Bedeutung, vereinigt. Dieser Sammlung war die Vita Polycarpi voraufgeschickt.

Es wäre nun sehr wunderbar, wenn in einer solchen Sammlung das wichtigste Aktenstück über Polykarp nicht enthalten gewesen wäre, nämlich der Brief der Gemeinde von Smyrna, in der sein Märtyrertod erzählt wird. Daß dieser aber tatsächlich einen Bestandteil des Sammelwerkes gebildet hat, läßt sich mit Hilfe der beiden Subskriptionen, die uns zu jenem erhalten sind, zwingend erweisen.

Das Martyrium Polycarpi ist außer in dem Paris. 1452 noch in vier anderen Handschriften enthalten.[1] Alle fünf Handschriften gehen auf eine gemeinschaftliche Quelle zurück, denn alle geben eine Subscriptio, die in vieren von ihnen, von unwesentlichen Varianten abgesehen, übereinstimmend folgendermaßen lautet:

Ταῦτα μετεγράψατο μὲν Γάϊος ἐκ τῶν Εἰρηναίου μαθητοῦ τοῦ Πολυκάρπου, ὃς καὶ συνεπολιτεύσατο τῷ Εἰρηναίῳ.

---

[1] S. Lightfoot, Apostolical Fathers, II, 3, p. 355.

Ἐγὼ δὲ Σωκράτης ἐν Κορίνθῳ ἐκ τῶν Γαΐου ἀντιγράφων ἔγραψα. ἡ χάρις μετὰ πάντων.

Ἐγὼ δὲ πάλιν Πιόνιος ἐκ τοῦ προγεγραμμένου ἔγραψα ἀναζητήσας αὐτὰ κατὰ ἀποκάλυψιν φανερώσαντός μοι τοῦ μακαρίου Πολυκάρπου, καθὼς δηλώσω ἐν τῷ καθεξῆς, συναγαγὼν αὐτὰ ἤδη σχεδὸν ἐκ τοῦ χρόνου κεκμηκότα, ἵνα κἀμὲ συναγάγῃ ὁ Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς μετὰ τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ εἰς τὴν ἐπουράνιον βασιλείαν αὐτοῦ, ᾧ ἡ δόξα σὺν πατρὶ καὶ ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

Dagegen enthält die fünfte, eine Moskauer Handschrift, die Subscriptio in veränderter Form wie folgt:

Ταῦτα μετεγράψατο μὲν Γάϊος ἐκ τῶν Εἰρηναίου συγγραμμάτων, ὃς καὶ συνεπολιτεύσατο τῷ Εἰρηναίῳ μαθητῇ γεγονότι τοῦ ἁγίου Πολυκάρπου. Οὗτος γὰρ ὁ Εἰρηναῖος κατὰ τὸν καιρὸν τοῦ μαρτυρίου τοῦ ἐπισκόπου Πολυκάρπου γενόμενος ἐν Ῥώμῃ πολλοὺς ἐδίδαξεν· οὗ καὶ πολλὰ αὐτοῦ συγγράμματα κάλλιστα καὶ ὀρθότατα φέρεται, ἐν οἷς μέμνηται Πολυκάρπου, ὅτι παρ' αὐτοῦ ἔμαθεν, ἱκανῶς τε πᾶσαν αἵρεσιν ἤλεγξεν καὶ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα καὶ καθολικὸν ὡς παρέλαβεν παρὰ τοῦ ἁγίου καὶ παρέδωκεν. Λέγει δὲ καὶ τοῦτο ὅτι συναντήσαντός ποτε τῷ ἁγίῳ Πολυκάρπῳ Μαρκίωνος, ἀφ' οὗ οἱ λεγόμενοι Μαρκιωνισταί, καὶ εἰπόντος· Ἐπιγίνωσκε ἡμᾶς, Πολύκαρπε, εἶπεν αὐτὸς τῷ Μαρκίωνι· Ἐπιγινώσκω, ἐπιγινώσκω τὸν πρωτότοκον τοῦ Σατανᾶ. Καὶ τοῦτο δὲ φέρεται ἐν τοῖς τοῦ Εἰρηναίου συγγράμμασιν, ὅτι ᾗ ἡμέρᾳ καὶ ὥρᾳ ἐν Σμύρνῃ ἐμαρτύρησεν ὁ Πολύκαρπος ἤκουσεν φωνὴν ἐν τῇ Ῥωμαίων πόλει ὑπάρχων ὁ Εἰρηναῖος ὡς σάλπιγγος λεγούσης· Πολύκαρπος ἐμαρτύρησεν.

Ἐκ τούτων οὖν, ὡς προλέλεκται, τῶν τοῦ Εἰρηναίου συγγραμμάτων Γάϊος μετεγράψατο, ἐκ δὲ τῶν Γαΐου ἀντιγράφων Ἰσοκράτης ἐν Κορίνθῳ.

Ἐγὼ δὲ πάλιν Πιόνιος ἐκ τῶν Ἰσοκράτους ἀντιγράφων ἔργαψα κατὰ ἀποκάλυψιν τοῦ ἁγίου Πολυκάρπου ζητήσας αὐτὰ συναγαγὼν αὐτὰ ἤδη σχεδὸν ἐκ τοῦ χρόνου κεκμηκότα, ἵνα κἀμὲ συναγάγῃ ὁ Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς μετὰ τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ εἰς τὴν ἐπουράνιον αὐτοῦ βασιλείαν· ᾧ ἡ δόξα σὺν τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

Ich bezeichne im folgenden der Kürze wegen die erste Form mit A, die zweite mit B. Vergleicht man nun A und B mit einander, so ergibt sich unschwer, daß die kürzere Form A die ursprünglichere ist. Denn in A schließen die beiden Sätze Ἐγὼ δὲ Σωκράτης, ἐγὼ δὲ πάλιν Πιόνιος knapp und gut aneinander, während durch die lange Digression über Irenäus und Polykarp eine der Form der Subscriptio höchst unangemessene Schwerfälligkeit bewirkt wird. Besonders die Wiederholung

des ersten Satzes (ἐκ τούτων οὖν) zeigt den sekundären Charakter dieser Form. Wollte man aber trotzdem die Priorität von B annehmen, so wäre die Umsetzung der dritten in die erste Person (ἐγὼ δὲ Σωκράτης) schwer zu begreifen. Ganz und gar nicht aber zu verstehen wäre, wie in A der in B fehlende Satz καθὼς δηλώσω ἐν τῷ καθεξῆς hineingekommen wäre, während sich seine Auslassung leicht erklären läßt.

Die Form A aber zeigt, daß wir es nicht mit einer, sondern mit zwei Subskriptionen zu tun haben, der des Sokrates und des Pionius. Pionius hat die des Sokrates unverändert übernommen, während Sokrates die Subscriptio eines Gaius vorgefunden hatte, mit der er ebenso verfuhr, wie es mit seiner eigenen in der Überarbeitung der Moskauer Handschrift gemacht ist.

Die Überlieferung des Martyriums hat demnach folgende Stationen durchgemacht. Zugrunde liegt ein Exemplar des Irenäus. Von diesem hat ein gewisser Gaius eine Abschrift gemacht. Merkwürdig ist hierbei der Ausdruck ἐκ τῶν Εἰρηναίου. Der Mosquensis setzt συγγραμμάτων zu, als wenn Irenäus das Martyrium unter seinen eigenen Schriften überliefert hätte, was vermutlich nur auf einem Mißverständnis oder einer unbegründeten Interpretation beruht. Das Exemplar des Gaius ist sodann von Sokrates abgeschrieben und dieses hat wiederum Pionius aufgenommen.

Pionius aber hat sich nicht begnügt, nur das Martyrium abzuschreiben; er muß damit anderes verbunden haben, das zeigt der Zusatz καθὼς δηλώσω ἐν τῷ καθεξῆς.

Dieses andere, was immer es auch gewesen sein mag, ist in der Folge fortgefallen und demgemäß ist der nicht nur überflüssige, sondern auch unverständliche Satz in der Subscriptio B gestrichen worden.

Daß es die Vita Polycarpi gewesen sei, die ursprünglich mit dem Martyrium verbunden war, haben bereits Halloix und Bolland angenommen und sie haben ohne weiteres den in der Subscriptio genannten Pionius zu dem Verfasser der Vita gemacht. Aber der Umstand, der sie offenbar zunächst dazu bestimmt hat, nämlich daß beide in dem Parisinus nebeneinander stehen, ist dafür jedenfalls nicht beweisend. Die Handschrift ist der Rest eines großen Menologiums. Sie gibt das Martyrium oder die Vita der Heiligen für die einzelnen Tage des Februar. Gelegentlich ist mit der Vita oder dem Martyrium ein Enkomium verbunden. Polykarp ist der einzige, von dem Vita und Martyrium gegeben sind. Es ist sehr wohl möglich, daß erst der Sammler beide vereinigt hat. Dafür spricht die Tatsache, daß das Martyrium auf die Vita folgt,

denn wenn beide mit einander einmal verbunden waren, so kann es wegen der Subscriptio des Martyriums nur in der umgekehrten Folge gewesen sein. Es weist aber auch die Vita keineswegs unmittelbar auf das Martyrium zurück; denn der Anfangssatz: Ἐπανελθὼν ἀνωτέρω καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς τοῦ μακαρίου Παύλου παρουσίας εἰς Σμύρναν καθὼς εὗρον ἐν ἀρχαίοις ἀντιγράφοις ποιήσομαι καθεξῆς τὸν λόγον οὕτως καταντήσας ἐπὶ τὴν τοῦ μακαρίου Πολυκάρπου διήγησιν knüpft nicht an das Martyrium an, sondern die Wendung ἐπανελθὼν ἀνωτέρω bezieht sich, wie Lightfoot im Anschluß an Duchesne richtig erklärt (3, 426), auf das Folgende und erhält sogleich ihre nähere Bestimmung durch ἀρξάμενος: der Verfasser, im Begriff das Leben Polykarps zu erzählen, will dabei noch über die Zeit Polykarps zurückgehen bis auf die Anwesenheit des Paulus in Smyrna.

Dagegen liegt allerdings in der ganzen Anlage der Vita ein indirekter Beweis dafür, daß sie ursprünglich an das Martyrium angeschlossen war. Denn was sonst unbegreiflich erscheinen müßte, nämlich, daß in der Vita das Martyrium weder als Schrift erwähnt, noch auch der glorreiche Tod Polykarps selbst erzählt wird, das erklärt sich sofort, wenn ursprünglich das Martyrium der Vita voraufgeschickt war.

Daraus folgt allerdings noch nicht, daß der Verfasser der Vita gerade die Ausgabe des Pionius benutzt hatte, ebensowenig wie aus der Angabe der Subscriptio, daß die Vita mit den Schriften Polykarps folgte. Indessen enthält, zwar nicht die Subscriptio A, wohl aber die Überarbeitung B ein unverkennbares Anzeichen einer Beziehung der Vita zu eben dieser Ausgabe. Der Satz, der sich in dieser findet: [Εἰρηναῖος] τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα καὶ καθολικὸν ὡς παρέλαβεν παρὰ τοῦ ἁγίου καὶ παρέδωκεν stimmt, wie Zahn bemerkt hat, in auffälliger Weise mit einem Satze der Vita Polycarpi überein: ἐδόθη οὖν [Πολυκάρπῳ] ὑπὸ Χριστοῦ τὸ μὲν πρῶτον διδασκαλίας ὀρθῆς ἐκκλησιαστικὸς καθολικὸς κανών (c. 12). Zahn hat aus der Übereinstimmung des Ausdrucks ohne weiteres auf die Identität der Verfasser geschlossen, ohne das Verhältnis der beiden Subskriptionen zu einander zu bestimmen. Wie sollte nun aber wohl der Verfasser der Subscriptio B, der doch nur eine ältere Form der Subscriptio umgearbeitet und aus dieser gerade den Satz gestrichen hat, der beweisend dafür ist, daß Pionius das Martyrium nicht als eine besondere Schrift für sich herausgegeben hat, der Verfasser eben dieser mutmaßlich mit dem Martyrium verbunden gewesenen Vita sein?

Kann nun B nicht der Verfasser der Vita sein, so muß er doch

jedenfalls irgend wie Kenntnis von ihr gehabt haben. Er scheint aber auch den Irenäus eingesehen zu haben, denn er zitiert ihn ja wörtlich. Fast unmittelbar auf die zitierte Stelle folgt bei Irenäus das Urteil über Polykarp, das der Verfasser der Vita umschrieben hat. Um so merkwürdiger ist es, daß B, indem er dieses Urteil auf Irenäus selbst überträgt, statt der eigenen Worte des Irenäus (τὸν χαρακτῆρα τῆς πίστεως αὐτοῦ καὶ τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας) die Wendung der Vita setzt. Daß diese unmittelbar aus Irenäus geschöpft hat, ist sicher, denn sie wiederholt in demselben Zusammenhang auch des Irenäus Urteil über den Brief an die Philipper, an die er seine Würdigung Polykarps knüpft. Dürfen wir aber B überhaupt zutrauen, daß er Irenäus selbst gelesen hat? Wie spricht er denn von ihm? οὗτος ὁ Εἰρηναῖος, so redet man nicht von einem Schriftsteller, der einem bekannt und geläufig ist. Und wie gewaltsam ist alles, was er von Irenäus berichtet, in die Subscriptio eingeschaltet! Die ungeschickte Umstellung der Apposition zu Εἰρηναίου, ‚μαθητοῦ τοῦ Πολυκάρπου' ist offenbar nur vorgenommen, um das Folgende überhaupt anknüpfen zu können. Aber es ist doch eine eigentümliche Begründung für die Behauptung, daß Irenäus Schüler Polykarps gewesen sei, wenn angeführt wird, daß er zur Zeit seines Todes sich in Rom aufgehalten und dort eine ausgedehnte Lehrtätigkeit entfaltet habe.

Daß aber B die Vita Polycarpi nicht nur gekannt, sondern auch abgeschrieben und am Schluß verändert hat, dürfte sich aus folgender Beobachtung ergeben.

Die Vita schließt, wie schon bemerkt, mit einer doxologischen Formel. In dieser ist nun in ganz gedankenloser Weise die erste der drei Personen doppelt gesetzt: ᾧ (d. h. τῷ θεῷ) ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος ... σὺν τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι. Derselbe Fehler findet sich aber auch am Schluß der Subscriptio B: ᾧ (d. h. τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ) ἡ δόξα σὺν τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι. Dagegen hat die Subscriptio A richtig: ᾧ ἡ δόξα σὺν πατρὶ καὶ ἁγίῳ πνεύματι. Daß aber der Fehler am Schluß der Vita nicht ihrem Verfasser zuzuschreiben ist, beweist die analoge Formel c. 23, die in Übereinstimmung mit der Schlußformel der Subscriptio A steht: χάριτι τοῦ παντοκράτορος θεοῦ καὶ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ τῷ ἀοράτῳ καὶ ἀμετρήτῳ μόνῳ πατρὶ ἐν τῷ ἁγίῳ καὶ παρακλήτῳ πνεύματι δόξα.

Will man nun diese Übereinstimmung auf ein Spiel des Zufalls zurückführen, so genügt die vorher aufgezeigte Beziehung zwischen B und der Vita, daß Pionius es ist, der die Verbindung vollzogen hat. Denn wenn die Vita von vornherein mit irgend einer Ausgabe des

Martyriums verbunden gewesen sein muß, so können wir nicht wohl anders annehmen als daß B seine Kenntnis eben aus der mit dem Martyrium verbundenen Vita hat. Es sind also beide auch schon in A verbunden gewesen. A aber geht, mittelbar oder unmittelbar, das werden wir sogleich untersuchen, auf Pionius zurück. Das aber heißt nichts anderes als daß Pionius der Verfasser der Vita ist, denn der Verfasser der Vita war es ja, der das Sammelwerk, von dem das Martyrium und die Vita Teile waren, zusammenstellte.

Es ist nun aber noch zweierlei zu zeigen, nämlich, wie B zu der Digression über Irenäus gekommen ist und warum er den Satz καθὼς δηλώσω ἐν τῷ καθεξῆς gestrichen hat. Ob B das Sammelwerk noch vollständig überkommen hat, läßt sich nach dem, was wir bis jetzt gesehen haben, nicht ausmachen, wir müssen uns zunächst damit begnügen festzustellen, daß er jedenfalls die Vita mit dem Martyrium noch verbunden gesehen hat. Der Satz καθὼς δηλώσω bezieht sich darauf, daß Pionius eine Offenbarung gehabt hat. Entweder hat der Zusammenhang, in dem dies gestanden hat, B nicht mehr vorgelegen, oder er ist es gewesen, der diesen Zusammenhang aufgelöst hat.

Wir haben oben gezeigt, daß die Vita in ihrem jetzigen Zustand ein abgerundetes Ganze darstellt, daß insbesondere am Schluß keine Verstümmelung vorgenommen ist. Wohl aber haben wir gefunden, daß die Form des Schlußsatzes, eben von B, angetastet worden ist. Nun kann es aber keinem zweifelhaft sein, daß auch die Einleitung ihre ursprüngliche Form nicht bewahrt hat. Es ist bereits bemerkt, daß sie nicht an die Subscriptio anknüpft. Völlig unvermittelt beginnt der Verfasser, ohne auch nur anzudeuten, wie er dazu kommt das Leben Polykarps zu erzählen. Hier müssen etliche Bemerkungen fortgefallen sein, und zwar Bemerkungen persönlicher Art, in denen Pionius sich über seine Absichten näher aussprach, und es springt in die Augen, daß hier für ihn der Ort war, sich über die Offenbarung, die er gehabt hatte, weiter auszulassen. Es ist aber nicht unwahrscheinlich, daß Pionius an dieser Stelle auch auf Irenäus zu sprechen gekommen war. Er kannte, wie aus der Vita selbst hervorgeht, jedenfalls das Hauptwerk des Irenäus, speziell die Stelle, an der dieser über sein Verhältnis zu Polykarp spricht, III, 3, 4. In der Vita selbst ist von Irenäus nicht die Rede; um so näher liegt es anzunehmen, daß er in der Einleitung von ihm gehandelt hatte, da sich sein Zeugnis doch kaum umgehen ließ. Wir begreifen dann die Digression in B. B verkürzte die Einleitung der Vita, weil sie mit dem Tatbestand, den er vorfand, nicht mehr stimmte, aber

die Bemerkungen über Irenäus, die ihn interessierten, wollte er nicht missen, er brachte sie daher unter, so gut oder schlecht er konnte. Die Übereinstimmung zwischen der Subscriptio B und der Vita erklärt sich nun so, daß B nicht selbständig das Urteil des Pionius über Polykarp auf Irenäus übertrug, sondern daß Pionius in der Einleitung der Vita, die B benutzte, die Abhängigkeit des Irenäus von Polykarp so charakterisiert hatte, daß er dabei den Standpunkt Polykarps mit einer Wendung bezeichnete, die er nachher in der Vita selbst wiederholte. Die Glaubwürdigkeit der Nachricht, daß Irenäus zur Zeit des Todes Polykarps in Rom geweilt habe, werden wir demnach nach dem Urteil abzuschätzen haben, das wir über Pionius gewinnen.[1]

Nach allem was sich bis jetzt über Pionius als Verfasser des großen Sammelwerkes über Polykarp herausgestellt hat, wird man es gewiß erstaunlich finden, daß dieser Mann in der Subscriptio zu dem Martyrium eine so schlecht erfundene Geschichte vorgetragen haben soll, wie bisher allgemein darin gefunden ist. Man nimmt an, Pionius sage, er habe auf Grund einer Offenbarung des Polykarp das Martyrium dieses Heiligen in einem vom Alter fast zerstörten Exemplare („nearly worn out", Lightfoot, III, 428) gefunden. Nun brauchte wahrlich kein Geist vom Himmel herabzusteigen, um einem Verehrer Polykarps ein Exemplar des Martyriums in die Hände zu spielen. Denn dieses kann weder unbekannt noch selten gewesen sein, da es ja von der Gemeinde in Smyrna in Form eines Sendschreibens an alle katholischen Gemeinden veröffentlicht war. Freilich mag es immerhin einige Schwierigkeiten gehabt haben, ein völlig zuverlässiges Exemplar aufzutreiben und als solches will Pionius das Exemplar, das er abgeschrieben hat, doch offenbar charakterisieren, wenn er seinen Stammbaum aufstellt. Wir freuen uns noch heute, wenn wir von einem Texte eine möglichst alte Handschrift finden und sind geneigt einer solchen Handschrift einen höheren Kredit zu gewähren, als sie manchmal verdient. Aber ist es eine Empfehlung für die eigene Abschrift, wenn man sagt, sie beruhe auf einer vom Alter beinah zerstörten Vorlage? Macht nun aber Pionius seine Vorlage selbst wirklich so gar alt? Wenn er nun doch einmal schwindelte, so würde ich zum mindesten erwarten, daß er erklärte, er habe direkt das Exemplar des Irenäus abgeschrieben, das wäre denn doch auf jeden Fall ein relativ altes Exemplar gewesen. Nun aber schiebt er zwischen sich und Irenäus zwei Mittelglieder ein! Wir wissen

---

1 Vgl. Harnack, Chronologie I, S. 331 f.

nicht, wer Gaius und Sokrates gewesen sind oder gewesen sein sollen, ich wenigstens sehe nicht, was uns das Recht gäbe, den genannten Gaius mit dem von Eusebius H. E. II, 25, 6 erwähnten Schriftsteller zu identifizieren. Wir können folglich auch nicht wissen, wie viel etwa immer der eine als der andere jünger gewesen oder gedacht ist. Aber stellen wir uns einmal Irenäus, Gaius und Sokrates als Repräsentanten dreier aufeinander folgender Generationen vor, was nach Analogie des Verhältnisses zwischen Polykarp und Irenäus am nächsten liegt, so würde die Vorlage des Pionius nur dann sehr alt erscheinen, wenn wir ihn selbst von Gaius durch viele Generationen getrennt dächten. Das mögen wir ja tun, aber es ist doch nicht wahrscheinlich, daß der vermeintliche Fälscher diesen Eindruck hervorrufen wollte. Wollte er, wie Lightfoot annimmt, für den im Jahre 250 gestorbenen Märtyrer Pionius gehalten werden, so könnten wir uns seine Vorlage nur als relativ jung vorstellen.

Hierzu kommt ein zweites, noch schwereres Bedenken. Wenn die Offenbarung des Polykarp an Pionius lediglich darin bestand, daß er ihm befahl, das Exemplar des Sokrates aufzusuchen, um es abzuschreiben, wie konnte Pionius dann in der Subscriptio sagen: συναγαγὼν αὐτά? Der Ausdruck deutet doch so bestimmt wie möglich auf eine Vereinigung verschiedener Bestandteile, was Pionius zum Überfluß noch durch einen Vergleich klar macht, indem er an seine Tätigkeit den Wunsch knüpft, daß der Herr Jesus Christus auch ihn mit seinen Auserwählten in sein himmlisches Reich versammeln möge. Nun aber haben wir ja gesehen, daß Pionius nichts anderes getan hat, als daß er mit dem Martyrium und der Vita Polycarpi die Schriften Polykarps, soweit sie noch auffindbar waren, zu einem Sammelwerk vereinigte. Es bezieht sich also in dem Satzteil συναγαγὼν αὐτὰ ἤδη σχεδὸν ἐκ τοῦ χρόνου κεκμηκότα das Pronomen gar nicht auf die Kopie des Martyriums, sondern auf die Schriften Polykarps, die Pionius gesammelt hat. Nun wird auf einmal auch der Ausdruck σχεδὸν ἐκ τοῦ χρόνου κεκμηκότα klar. Wir lesen nämlich in der Vita c. 12, wie wir oben S. 267 gesehen haben, daß die Bibliothek Polykarps bei seinem Tode von den Heiden geplündert worden sei. Da ist es denn begreiflich, wenn von den verschleuderten Schriften Polykarps insgesamt gesagt wird, sie seien von der Zeit schon recht mitgenommen gewesen.

Diese durch die Ausdrücke der Subscriptio selbst und den ganzen Zusammenhang der Dinge mit Notwendigkeit geforderte Erklärung beweist, daß wir auch in A nicht die ursprüngliche Form der Subscriptio zu erkennen haben: ἀναζητήσας αὐτὰ kann nicht richtig überliefert sein,

es muß für αὐτὰ ursprünglich ein Objekt gestanden haben, welches es ermöglichte das folgende αὐτὰ nach συναγαγών so zu verstehen, wie wir es getan haben, etwa (mit allem Vorbehalt): ἀναζητήσας τὰ Πολυκάρπου συγγράμματα φανερώσαντός μοι αὐτοῦ . . . συναγαγεῖν αὐτά. Die Änderung — sie hätte natürlich geschickter gemacht werden können — mußte mit Notwendigkeit erfolgen, sobald das Sammelwerk aufgelöst wurde, denn nun war ja die ursprüngliche Fassung der Subscriptio unverständlich geworden, ebenso wie B den hinfällig gewordenen Satz καθὼς δηλώσω ausschied.

Wir können nun auch die Frage beantworten, die wir oben noch offen lassen mußten: B hat das Sammelwerk nicht mehr vollständig vorgefunden, es waren davon nur noch das Martyrium und die Vita zusammengeblieben, denn B hat ja bereits die abgeänderte Form ἀναζητήσας αὐτά vorgefunden, die sich durch die Auflösung des Sammelwerkes erklärt hat. B hat nun auch noch das innere Band, das Vita und Martyrium zusammenhielt, zerschnitten, indem er die Subscriptio A überarbeitete und die Einleitung der Vita verstümmelte. Bald sind beide dann auch äußerlich getrennt und gesondert überliefert worden: Beweis der Parisinus, in welchem wir die Vita in der Rezension von B, das Martyrium aber mit der Subscriptio A lesen, wodurch nun nachträglich die oben aufgestellte Vermutung bestätigt wird, daß der Verfasser des Menologiums die beiden Stücke nicht mit einander verbunden vorgefunden habe.

Nachdem wir die äußere Beschaffenheit des Werkes des Pionius und seine Überlieferungsgeschichte, soweit es möglich war, aufgehellt haben, können wir nun die Untersuchung über seine Person unter wesentlich anderen Voraussetzungen, als bisher geschehen ist, beginnen. Die schwere Beschuldigung, die auf ihm lastete, nämlich daß er, wie Zahn es ausgedrückt hat, über die Auffindung des Martyrium Polycarpi offenbar trügerische Angaben gemacht habe (Götting. gel. Anz. 1882 S. 297), ist nun hinweggeräumt, denn was wir jetzt mit gutem Grunde als die eigene Angabe des Pionius ansehen dürfen, bietet nach keiner Seite Anstoß: er hatte den Plan gefaßt, mit einer Biographie des h. Polykarp die erhaltenen Dokumente seines Lebens und Denkens zu vereinigen und diesen Plan auf eine Eingebung des Heiligen zurückgeführt, eine Aussage, an deren subjektiver Wahrhaftigkeit einen Zweifel zu erheben wir gewiß kein Recht haben, solange nicht anderweitige Verdachtsmomente hervorgetreten sind.

Pionius hat in der Subscriptio zu dem Martyrium Polycarpi keinerlei

Andeutungen über seine Person gegeben. Sein Name stimmt mit dem des Presbyters der Gemeinde Smyrna überein, der in der decianischen Verfolgung an dem Todestage Polykarps gefangen genommen und nicht lange darauf hingerichtet wurde. Das Martyrium dieses Pionius ist in lateinischer Übersetzung erhalten und von Ruinart in den Acta sincera abgedruckt; neuerdings ist auch das griechische Original von O. v. Gebhardt in dem Archiv für slavische Philologie, Bd. XVIII, 1896, S. 156ff. veröffentlicht worden (wiederholt in desselben Acta martyrum selecta 1902, S. 96ff.). Ist unser Autor mit diesem Märtyrer identisch? Das ist die Frage, die wir im folgenden untersuchen werden.

Ist der Pionius der Subscriptio nicht der Märtyrer, so bestehen zwei Möglichkeiten: entweder es liegt eine zufällige Homonymität vor oder aber ein Fälscher hat sich den Namen des Märtyrers angemaßt. Das letztere ist die herrschende Meinung.

Aber wenn der angebliche Fälscher für den Märtyrer Pionius gehalten werden wollte, so hat er seine Absicht nicht allzu deutlich gemacht. Nicht einmal den Titel eines Presbyters der Gemeinde von Smyrna hat er sich beigelegt, der ihm doch auf jeden Fall ein treffliches Relief gegeben haben würde. Wie sollte aber wohl der gewöhnliche Leser durch den bloßen Namen auf den Märtyrer geführt werden, der kaum in weiteren Kreisen bekannt gewesen sein dürfte?[1]

An eine Namensfälschung werden wir daher nur dann denken können, wenn das was als das eigentliche Werk des Pionius uns er-

---

[1] Eusebius spricht von ihm im Anschluß an die Auszüge, die er aus dem Martyrium Polycarpi mitteilt (H. E. IV, 15, 47). Er fand das Martyrium Pionii in einer alten Sammlung, in der es auf das Martyrium Polycarpi folgte. Aus seinen Worten ἐν τῇ αὐτῇ δὲ περὶ αὐτοῦ γραφῇ καὶ ἄλλα μαρτύρια συνῆπτο κατὰ τὴν αὐτὴν Σμύρναν πεπραγμένα ὑπὸ τὴν αὐτὴν περίοδον τοῦ χρόνου τῆς τοῦ Πολυκάρπου μαρτυρίας hat man geschlossen, daß Eusebius gemeint habe, das Martyrium des Pionius sei dem des Polykarp gleichzeitig gewesen. Aber die angeführten Worte gehen eben auf das Martyrium Pionii selbst zurück und an der Stelle steht erstens, daß die Verfolgung, der Pionius zum Opfer fiel, unter Decius stattfand und zweitens geht aus ihr hervor, daß Pionius mit seinen Gefährten den Todestag Polykarps als einen Festtag beging. Wie hätte also Eusebius, der das Martyrium in seine eigene Sammlung von Martyrien aufgenommen hatte und in seiner Kirchengeschichte eine genaue Inhaltsangabe davon gibt, ein solches Mißverständnis begehen können? Er will eben nur hervorheben, daß an demselben Orte und zu derselben Jahreszeit wie Polykarp auch Pionius mit seinen Genossen den Märtyrertod gelitten habe. Nun steht zwar in Hieronymus' Übersetzung der Chronik des Eusebius „Persecutione orta in Asia Polycarpus et Pionius fecere martyrium", aber weder Syncellus noch die armenische Übersetzung erwähnen an diesem Orte den Pionius (s. Schöne, Eusebii Chronicorum quae supersunt, II, p. 170). Der Fehler gehört also lediglich dem Hieronymus an.

halten geblieben ist, eben die Vita Polycarpi, eine solche Annahme rechtfertigt. Und diese ist nun, wie schon angedeutet, selbst Forschern, die sonst ihre Stärke mehr in der Bejahung als in der Verneinung suchen, so wundersüchtig und unglaubwürdig erschienen, daß sie einen Presbyter des dritten Jahrhunderts nicht für ihren Verfasser halten mögen. Man würde sie am Ende gar in die Zeit des Symeon Metaphrastes gesetzt haben, wenn nicht schon der Verfasser des Apokritikos, Macarius Magnes, Kenntnis von ihr oder doch von den in ihr erzählten Wundergeschichten gehabt hätte.[1] Die Zeit des Macarius steht freilich nicht ganz fest. Duchesne hatte ihn auf Grund zweier in der Schrift selbst enthaltener Daten in das vierte Jahrhundert gesetzt,[2] worin ihm bereits der Patriarch Nicephorus im achten Jahrhundert vorangegangen war, der mehrere Abschnitte aus dem Apokritikos, einem zu seiner Zeit schon ziemlich verschollenen Buche, mitteilt.[3] Es heißt nämlich IV, 5, daß seit dem Auftreten Jesu dreihundert und mehr, und IV, 2, daß seit Paulus dreihundert Jahre vergangen seien. Aber diese Angaben beziehen sich gar nicht auf die Zeit des Macarius. Macarius bekämpft nämlich in seinem Buche einen Philosophen, den er wörtlich zitiert. Diesem aber gehören jene chronologischen Notizen an. Sie beweisen also für die Zeit des Macarius gar nichts, sondern nur für die des Philosophen, den man mit dem Verfasser der φιλαλήθεις λόγοι, Hierocles, hat identifizieren wollen. Lightfoot und andere erkennen in dem Verfasser des Apokritikos den Bischof Macarius von Magnesia, der auf der sogenannten Eichensynode im Jahre 403 als Ankläger gegen den von Johannes Chrysostomus eingesetzten Bischof Herakleides von Ephesos auftrat (Mansi, III, 1142). Jedenfalls gehörte Macarius dem Priesterstande an, das beweist Nicephorus, der in dem Kodex des Macarius sein Bild fand, das ihn in der Priesterstola darstellte. Man wird ihn aber auch deswegen schwerlich später ansetzen dürfen, weil er doch nicht allzu lange nach seinem Gegner geschrieben haben wird, wenn man auch einen Zeitraum von 50 bis 100 Jahren wird offen halten müssen. Also gerade für das, was den modernen Forschern den Hauptanstoß in der Vita bietet, die Wundergeschichten, ist etwa die Wende des vierten zum fünften Jahrhundert als terminus ante quem sichergestellt.

Können sie auf keinen Fall 150 und mehr Jahre jünger sein? Wunder

[1] Macarii Magnetis quae supersunt, III, 24, ed. Blondel, Paris 1876.

[2] De Macario Magnete, 1877. p. 10.

[3] Dom Pitra, Spicilegium Solesmense I, p. 302 ff.

sind weit weniger für Zeiten als für Individuen und Menschenkreise charakteristisch. An Visionen, Regenwunder, Feuerbeschwörungen und wunderbare Heilungen wird heute so gut geglaubt wie in den ältesten Zeiten des Christentums, und wiederum haben schon früh aufgeklärte Christen anerkannt, daß die Geisteskraft, die im apostolischen Zeitalter Wunder wirkte, erloschen sei. Origenes glaubt zwar die Spuren der alten Kraft noch zu bemerken, aber doch eben nur die Spuren und bei wenigen (Migne, t. XI c. 745 u. 1432) und daß er nicht viel davon hält, zeigen die Worte ἐκλέλοιπε τὰ πλεῖστα τῶν ἐξαιρέτων χαρισμάτων, Chrysostomus aber sagt, daß Wunder völlig und längst aufgehört hätten: πάλαι ἐκλέλοιπεν (t. LXII, c. 465); im Anfange seien auch Unwürdigen χαρίσματα zuteil geworden, aber in der Gegenwart würden sie auch Würdigen nicht mehr gegeben (t. LI, c. 81). Aber gleichzeitig erzählen die Zeitgenossen von Martinus und Ambrosius Wunder, die hinter den vom Heiland selbst berichteten nicht zurückstehen. Und was für Dinge tischt gar Hieronymus von den Heiligen Hilarion und Antonius auf! Auch Augustin behandelt das Problem, das die Gläubigen zu allen Zeiten beunruhigt, warum denn in der Gegenwart keine Wunder mehr geschehen. Er hat dieselbe Antwort wie Chrysostomus, daß Wunder nicht mehr nötig sind, weil der Glaube fest gegründet sei, aber er erzählt nichtsdestoweniger an demselben Orte eine Reihe von Wundern, z. T. als eigene Erlebnisse, die ganz von der Art sind, wie die von dem Biographen des Ambrosius erzählten (De civitate Dei, XXII, c. 8).

Nicht das also kann gegen die Autorschaft des Märtyrers Pionius eingewendet werden, daß in der Vita Wunder erzählt werden, die Frage kann nur sein, ob die Art der erzählten Wunder mit dem Charakter seiner Zeit vereinbar sind.

An nicht weniger als fünf Stellen der Vita werden Visionen erwähnt (c. 3, 10, 17, 20, 21). Visionäre hat es zu jeder Zeit in der Kirche gegeben. Hier mag erinnert werden an das, was Harnack in dieser Zeitschrift (III, 177) über den Zeitgenossen des Märtyrers Pionius Cyprian zusammengestellt hat. Wir wissen aber nicht nur durch Cyprian selbst, daß auch in seiner Umgebung Visionen nichts seltenes waren, auch die Leidensgeschichten der gleichzeitigen Märtyrer bezeugen es. Ungleich wichtiger aber für unsern Zweck ist es, daß von dem Märtyrer Pionius selbst berichtet wird, er habe Visionen gehabt. „An dem Tage vor dem Geburtstag Polykarps," heißt es in seinem Martyrium, „sah Pionius, daß sie (d. h. er wie vier andere Gläubige) an diesem Tage gefangen genommen werden sollten." Das stimmt vortrefflich zu dem, was Pionius

in der Subscriptio zu dem Martyrium Polycarpi von sich sagt. Ganz ähnlich aber heißt es in dem Martyrium Polycarpi von diesem selbst, daß er drei Tage vor seiner Gefangennahme in einem Gesicht gesehen hätte, wie sein Kopfkissen von Feuer verzehrt wurde, woraus er schloß, daß er lebendig verbrannt werden würde. Die Visionen in der Vita dürften also eher für als gegen die Autorschaft des Märtyrers Pionius sprechen.

Von den Wundern im eigentlichen Sinne, die dem Verfasser aus dem Leben Polykarps bekannt sind, ist eins aus seiner Jugendzeit. In Abwesenheit seiner Herrin hat er alle Vorräte ihres Hauses an die Armen verschenkt. Aber auf sein Gebet schickt der Herr seinen Engel, der alle Gefäße wieder füllt, wie die Gefäße der Witwe von Sarepta (c. 5). Ein ähnliches Wunder soll er später als Bischof in dem Hause eines armen Amtsgenossen Daphnos in Teos durch Handauflegung verrichtet haben (c. 25). Man darf gewiß nicht behaupten, daß solche Legendenbildung sich erst im Laufe des vierten Jahrhunderts hätte vollziehen können. Es könnte z. B. an die Verwandlung von Wasser in Öl erinnert werden, die nach Eusebius (H. E. VI, 9) auf Grund ununterbrochener mündlicher Überlieferung von dem h. Narcissus in Jerusalem erzählt wurde, der im Jahre 212, nach der Versicherung seines Nachfolgers Alexander in einem Alter von 116 Jahren, sein Bischofsamt niederlegte. Man darf auch nicht übersehen, daß in den erzählten Geschichten gelegentlich ein persönlicher Zug hervortritt, der nicht nach Erfindung eines einzelnen aussieht. So wird c. 27 erzählt, als Polykarp einst mit einem Diakonus Camerius in einer Herberge übernachtet habe, sei ihm ein Engel des Herrn erschienen und habe ihn aufgefordert, die Herberge zu verlassen, weil sie alsbald einstürzen werde. Aber der schlaftrunkene Gefährte hat keine Lust der Aufforderung zu folgen, und als der Engel zum zweitenmal gewarnt hat, sagt er: ich traue Gott, daß, solange du da bist, die Wand nicht einstürzen wird. Da antwortet Polykarp mit einem gewissen Humor: auch ich traue Gott, aber der Wand traue ich nicht. — Auch die Weise, wie „der Engel des Herrn“ verwendet wird, erscheint mir altertümlich, besonders in der zweiten Geschichte, wo er als ὁ ἐπὶ τὸ σημεῖον τῆς δυνάμεως ἄγγελος bezeichnet wird; man wird an den Engel im Teiche Bethesda (Joh V, 4) erinnert.

Zwei andere Wunder gehören zu den typischen Zeichen der ältesten christlichen Zeit: eine Dämonenbeschwörung (c. 28) und ein Regenwunder (c. 29). Durch Gebet und Kniebeugung, unter Assistenz der ganzen Gemeinde, wird der Himmel bewogen, den ersehnten Regen zu

geben (ταῦτα αὐτοῦ εὐξαμένου ὁ οὐρανὸς ἔδωκεν ὑετόν). Wer dächte dabei nicht an die legio fulminatrix und den Ausruf Tertullians: quando non geniculationibus et ieiunationibus nostris etiam siccitates sunt depulsae? (Ad Scap. c. 4). Die ganze Erzählung trägt einen durchaus zeitgemäßen Charakter und stimmt auch darin mit Tertullians Angaben überein, daß die heidnische Bevölkerung sich an den christlichen Bischof wendet und durch die Not gezwungen wird Gott die Ehre zu geben (λιμῷ γὰρ πιεζόμενοι τὴν παρὰ πόδας ἀνάγκην ἔβλεπον, ὅτε καὶ ἕνα θεὸν εἶναι διὰ μόνης κραυγῆς ἐκφωνεῖν ἠναγκάζοντο c. 30). Denn daß die Heiden sich in solchen Fällen der Not wohl an die Christen wandten, deutet offenbar auch Tertullian an, wenn er hinzufügt: tunc et populus acclamans deo deorum, qui solus potens, in Iovis nomine deo nostro testimonium reddidit.

Das Regenwunder wird auch von Macarius Magnes berichtet (III, 24). Es ist lehrreich, diesen Bericht mit der Erzählung der Vita zu vergleichen. Macarius entfaltet in einer pretiösen Darstellung seine rhetorischen Künste, aber alle charakteristischen Züge der Geschichte sind bei ihm verschwunden. Er erzählt nicht, daß Polykarp erst auf das inständige Bitten der Heiden sich zur Fürbitte entschließt, er weiß nichts von der Assistenz der Gemeinde, nichts von der Kniebeugung. Bei ihm tritt Polykarp auf, weil er die Not der Bevölkerung sieht, er legt unter Gebet „gewissermaßen die Hände auf die verbrannte Frucht“ und wendet so plötzlich alles wieder zum Guten. Die Handauflegung, die zu der naiven, ursprünglichen Vorstellung dieses Wunders gar nicht paßt, die aber von Macarius nicht wörtlich, sondern in einem eigentümlich übertragenen Sinne verstanden wird, worauf hier nicht näher eingegangen werden kann, ist für diesen so sehr die Hauptsache, daß ihm die Erzählung der Vita gar nicht deutlich vor Augen gestanden haben kann, ja man ist versucht zu glauben, daß er eine andere Version der Geschichte gekannt hat, da er sie als einen Beweis für die Wirkung der Hand verwertet, wozu die Vita schlechterdings keinen Anlaß bietet.

Zugleich aber ist das Wunder bei Macarius gesteigert. Denn da nun der Regen im Übermaß vom Himmel strömt, so streckt Polykarp seine Arme in die Luft und macht der neuen Plage ein Ende. Hiervon weiß die Vita nichts. Aber darum sind wir gewiß nicht berechtigt, mit Zahn (G. G. A. 1882, S. 292) eine Verstümmelung unserer Handschrift anzunehmen, da die Erzählung, wie sie in ihr vorliegt, durchaus abgerundet erscheint. Es ist viel wahrscheinlicher, daß eine spätere Zeit sich mit der einfachen Behebung der Trockenheit nicht begnügte, sondern

das Wunder, so zu sagen, verdoppelte. Mit Macarius stimmen die Menaeen und das Menologium des Basilius überein. Es ist beachtenswert, worauf schon Duchesne S. 8 Anm. 2 hingewiesen hat, daß zwei von den drei Wundern, die sie erwähnen, dieselben sind, die auch Macarius hervorhebt. Die Vermutung dürfte berechtigt sein, daß hier ein gemeinschaftlicher, von der Vita verschiedener Bericht zu Grunde liegt.

Wie die Erzählung von dem Regenwunder kann auch die von der Beschwörung einer Feuersbrunst durch Polykarp (c. 28f.) sehr wohl auf Polykarps Zeit selbst zurückgehen.

Daß der Glaube an die Kraft des Geistes, der die Entstehung solcher Wundergeschichten, wie wir sie in der Vita finden, notwendig zur Folge haben mußte, im zweiten Jahrhundert allgemein lebendig war,[1] braucht hier nicht auseinandergesetzt zu werden. Wohl aber ist es am Platze auf die besonderen Zeugnisse hinzuweisen, die wir für das pneumatische Leben Polykarps und den mythenbildenden Trieb in der Gemeinde von Smyrna besitzen.

Von der Vision, die Polykarp selbst vor seiner Gefangennehmung hatte, ist bereits die Rede gewesen. Dem gesteigerten Gemütszustande, in dem Polykarp nach seiner Gefangennehmung zwei Stunden ununterbrochen betet, möchte ich nicht so viel Bedeutung wie Weinel beilegen (Die Wirkungen des Geistes, S. 82). Aber wichtig ist eine Stelle in dem Briefe des Ignatius an Polykarp c. 2: διὰ τοῦτο σαρκικὸς εἶ καὶ πνευματικὸς ἵνα τὰ φαινόμενά σου εἰς πρόσωπον κολακεύῃς, τὰ δὲ ἀόρατα αἴτει, ἵνα σοι φανερωθῇ, ὅπως μηδενὸς λείπῃ καὶ παντὸς χαρίσματος περισσεύῃς. Es ist gewiß richtig, wie Weinel annimmt (S. 187), daß hier nicht an das Schauen himmlischer Dinge gedacht ist, aber es ist eine einseitige Deutung, wenn man, wie derselbe Weinel tut, unter den unsichtbaren Dingen lediglich das Innere der Menschen versteht. Allerdings ist in dem Zusammenhang des Textes von dem Verkehr des Bischofs mit seiner Gemeinde die Rede, aber der Ausdruck ist allgemein gehalten und auf eine weitere Deutung berechnet. Polykarp soll überall da, wo die Erkenntnis des fleischlichen Menschen aufhört, auf eine höhere Offenbarung hoffen. Dabei ist ganz gewiß auch an Visionen gedacht, die ja als das gewöhnliche Mittel der Mitteilung des Geistes angesehen wurden. Unter diesem Gesichtspunkt ist auch die sehr grob klingende Mahnung αἰτοῦ σύνεσιν πλείονα ἧς ἔχεις (c. 1, 3) zu stellen. Es ist nicht

[1] Man vgl. z. B. Iren. II, 32, 4 oder Iustin, Ap. II, 6 und dazu die Belege bei Otto.

die natürliche Einsicht, sondern das geistgewirkte Verständnis gemeint. Das wird aus Justin, Dial. cum Tryph. c. 39 klar, wo die Gaben des Geistes, die jeder Christ nach seiner Würdigkeit empfängt, aufgezählt werden: ὁ μὲν γὰρ λαμβάνει συνέσεως πνεῦμα, ὁ δὲ βουλῆς, ὁ δὲ ἰσχύος, ὁ δὲ ἰάσεως, ὁ δὲ προγνώσεως, ὁ δὲ διδασκαλίας, ὁ δὲ φόβου θεοῦ, eine charakteristische Umprägung von Jes 11, 1—3.

Aber den stärksten Beweis, daß die Wundergeschichten in der Vita aus dem Geist der Smyrnaer Gemeinde hervorgegangen sind, liefert das Martyrium Polycarpi. Dieses schreibt ihm sowohl das πνεῦμα προγνώσεως wie ἰάσεως zu. „Jedes Wort, das er aus seinem Munde ausgehen ließ, ist in Erfüllung gegangen und wird in Erfüllung gehen", heißt es c. 16. Daß er seine Sandalen nicht selbst zu lösen pflegte, weil die Gläubigen sich beeiferten seine Haut zu berühren, erfahren wir c. 13. Das hat Weinel richtig verstanden und mit Act 19, 12 (ὥστε καὶ ἐπὶ τοὺς ἀσθενοῦντας ἀποφέρεσθαι ἀπὸ τοῦ χρωτὸς αὐτοῦ σουδάρια ἢ σιμικίνθια καὶ ἀπαλλάττεσθαι ἀπ' αὐτῶν τὰς νόσους τά τε πνεύματα τὰ πονηρὰ ἐκπορεύεσθαι) in Verbindung gebracht (S. 218). Von der erregbaren Phantasie der Gemeindemitglieder zeugen die Beobachtungen, die sie vor und bei dem Tode Polykarps machen. Als Polykarp in das Stadion tritt, hören sie eine Stimme vom Himmel (c. 9). Das Feuer scheint ihnen den Leib des Märtyrers wie ein Gewölbe oder ein windgeschwelltes Segel zu umgeben, ohne ihn zu verzehren, und sie nehmen einen Duft wahr wie von Weihrauch oder irgend einem andern der kostbarsten Gewürze (c. 15). Der brennende Holzstoß aber wird von dem Blute des Heiligen gelöscht, dem der Henker mit dem Schwerte den Garaus macht.

Nun ist ja freilich das Martyrium dem Verdacht der Unechtheit nicht entgangen, aber dieser Verdacht ist bereits von Lightfoot so gründlich widerlegt worden, daß es nicht nötig ist für seine Echtheit von neuem einzutreten. Es genügt hier darauf hinzuweisen, daß die Erzählung der wunderbaren Vorgänge bei dem Tode Polykarps jedenfalls kein Bedenken erregen dürfen. Denn der Glaube daran kann sich sehr wohl sogleich bei den Augenzeugen gebildet haben oder doch unmittelbar nach dem Tode des Heiligen in der Gemeinde entstanden sein. Die Wahrnehmung eines wunderbaren Wohlgeruchs wird ja auch in dem Schreiben der Märtyrer von Lyon bei dem Tode der dortigen Glaubenshelden bezeugt. Daß das Feuer seinen Leib völlig unentstellt gelassen habe, wird auch von dem Märtyrer Pionius erzählt. In der Darstellung macht sich dabei allerdings der Einfluß des Martyrium Polycarpi be-

merkbar, aber das ändert doch nichts an dem Glauben der Augenzeugen, sondern es ist nur gewöhnlich und natürlich, daß der Glaube an neue Wunder aus dem Glauben an alte Wunder entsteht.

Es ist nun allerdings ein eigener Zufall, daß uns das Martyrium Polycarpi gerade durch den Mann erhalten ist, der auch das Leben Polykarps verfaßt hat. Aber auf den Gedanken, daß etwa beides Produkte desselben Fälschers wären, ist doch noch niemand gekommen. Wollte man aber dies annehmen, so wäre man gerade dadurch genötigt, die Entstehung der Vita in das dritte Jahrhundert zu setzen, da ja Eusebius das Martyrium kennt und zum großen Teil in seine Kirchengeschichte aufgenommen hat. Aber Eusebius scheint die Rezension des Pionius, jedenfalls sein Corpus Polycarpianum nicht gekannt zu haben, und jener Gedanke kann nicht ernstlich in Betracht gezogen werden. Wohl aber wäre denkbar, daß der Verfasser der Vita das Martyrium interpoliert habe; und in der Tat ist eben dies die Meinung Lightfoots (I, 644).

Unter den in dem Martyrium berichteten Wundern hat immer eins, das ich noch nicht erwähnt habe, besonderen Anstoß erregt, nämlich, daß mit dem Blute, dem das Schwert des Henkers den Weg öffnete, eine Taube herausgeflogen sei: **καὶ τοῦτο ποιήσαντος (τοῦ κομφέκτορος) περιστερὰ καὶ πλῆθος αἵματος ἐξῆλθεν.** Die Worte **περιστερὰ καὶ** fehlen in dem Auszug des Eusebius. Dadurch ist der Gedanke an eine Interpolation nahegelegt. Da nun auch in der Vita von der wunderbaren Erscheinung einer Taube berichtet wird, so glaubt Lightfoot annehmen zu müssen, daß von dem Verfasser dieser die Taube in das Martyrium eingesetzt sei. Diese Annahme aber beruht auf der Voraussetzung, daß die Vita das Werk eines Fälschers sei, und diese Voraussetzung gründet sich wiederum ganz besonders auf die darin erzählten Wunder. Haben nun aber diese Wunder nicht in der Phantasie des Erzählers, sondern in dem Glauben seiner Zeitgenossen und deren Vorfahren ihren Ursprung, so fällt die Voraussetzung, die dazu geführt hat in dem Verfasser der Vita den Interpolator des Martyriums zu sehen. Wir haben also, wie die übrigen Wunder in der Vita, so auch das Wunder von der Taube auf seinen Ursprung zu prüfen.

Es wird nun in der Vita c. 21 erzählt, daß als nach dem Tode des Bukolos eine große Menge in der Kirche zusammengekommen war, die Herrlichkeit des himmlischen Lichtes alle umblitzte und einige Brüder wunderbare Gesichte sahen. So sah einer um das Haupt Polykarps eine weiße Taube und um diese einen Lichtkreis. Etwas ganz

Ähnliches erzählt Eusebius nach der Überlieferung von einem Zeitgenossen des Märtyrers Pionius: nach dem Tode des römischen Bischofs Anteros unter Gordian sei Fabian zum Bischof gewählt, weil eine Taube sich auf sein Haupt niedergelassen habe (H. E. VI, 29, 3). Feuer und Taube als Verkörperungen des heiligen Geistes sind ja uralte christliche Vorstellungen. Warum sollte man bei Polykarp weniger als bei Fabian an alte Sage denken? Keinenfalls aber steht die Geschichte mit den Anschauungen des dritten Jahrhunderts in Widerspruch.

Ist nun kein zwingender Grund vorhanden, diese Geschichte für eine willkürliche Erfindung des Erzählers zu halten, so ist andererseits die Verwendung des Motivs in dem Martyrium davon so verschieden, daß eine einheitliche Konzeption des Gedankens an den beiden Stellen ausgeschlossen scheint. Auf der einen Seite wird der Gemeinde durch das Symbol des heiligen Geistes ihr berufener Führer angezeigt, auf der andern ist die Taube die freigewordene Seele des Märtyrers. Aber die Seele des Christen ist durch den Geist geheiligt, er hat ja den Geist empfangen, ja seine Seele ist geradezu selbst heiliger Geist. De Rossi bemerkt, daß auf vorkonstantinischen Inschriften die Seelen der Verstorbenen nicht selten spiritus sancti genannt werden (Inscr. Christ. I, p. CX). Nun war den Christen durch die Taufgeschichte die Überzeugung gegeben, daß der Geist in Gestalt einer Taube sichtbar werden könne. Hatte jeder Christ den Geist, so war es doch eine uralte Vorstellung, daß der Märtyrer in ganz besonderer Weise des Geistes teilhaftig werde. So erkennt der Märtyrer Hermes, daß er zum Martyrium berufen ist, daran, daß in einer Vision eine schneeweiße Taube sich auf sein Haupt niederläßt, von da in seine Brust hinabsteigt und ihn durch die Eucharistie stärkt (Ruinart Acta sincera, Passio S. Philippi c. 13). Etwas Ähnliches wie von Polykarp wurde von der Märtyrerin Eulalia erzählt. Um ihren Tod zu beschleunigen, sog sie die Flamme des Scheiterhaufens ein, worauf man aus ihrem Munde eine schneeweiße Taube zum Himmel entschweben sah. „Spiritus hic erat Eulaliae," sagt Prudentius (Peristephan. hymn. III, 164). Vielleicht noch bezeichnender drückt sich das Missale Gothicum (Mabillon, de liturgia Gallicana p. 224) darüber aus: "maiestas tua exaltatum virginis *spiritum, quem adsumpsit per flammam,* suscepit per columbam." Gewiß ist es die Wiederholung eines alten Bildes, das sich nach Kraus (Roma Sotterranea p. 204) in einer spanischen Handschrift des 12. Jahrhunderts findet, auf welchem man Tauben am blauen Himmel fliegen sieht, mit der Beischrift 'Animae interfectorum'.

Eine Parallele zu dem Martyrium Polycarpi hat man in der Erzählung Lucians von dem Tode des Peregrinus Proteus gefunden. Lucian behauptet, er habe etlichen Dummköpfen aufgebunden, daß er aus dem Scheiterhaufen, in den sich Peregrinus gestürzt, einen Geier zum Himmel habe auffliegen sehen (c. 39). Es ist ganz gewiß nicht anzunehmen, daß Lucian eine Parodie auf den Märtyrertod Polykarps habe schreiben wollen, und Lightfoot, der mit dem Gedanken liebäugelt, wagt ihn doch nicht festzuhalten (I, 606f.). Aber eine gewisse Verwandtschaft in der Anschauung der Heiden und Christen wird man anerkennen müssen. Die Gläubigkeit der Zuhörer Lucians zeigt, daß das, was er ihnen vortrug, einer verbreiteten Vorstellung entsprach. Man hat mit Recht auf den von Herodian IV, 2 geschilderten Brauch bei der Leichenbestattung der römischen Imperatoren hingewiesen, nach welchem man von dem Scheiterhaufen einen Adler auffliegen ließ, der nach dem Glauben der Römer die Seele des Kaisers zum Himmel trug. Artemidor (ed. Hercher p. 112) spricht als von einer alten Sitte davon, daß man verstorbene Könige und Große überhaupt auf Adlern reitend darstelle. Es ist also die römische Sitte gewiß hellenistischen Ursprungs. War es nun eine verbreitete heidnische Vorstellung, daß die Seelen der Könige und Großen der Welt auf Adlerfittigen entschwebten, so ist es leicht begreiflich, wie sich in christlichen Kreisen dazu als Widerspiel die Vorstellung bildete, daß die Seele eines wahren Großen, dem der Scheiterhaufen, auf dem er lebendig verbrannt wurde, in einem ganz anderen Sinne zum Ruhm gereichte als dem römischen Imperator der kostbar geschmückte Holzstoß, auf der sein Leichnam aufgebahrt wurde, in Gestalt einer Taube aufwärts steige.

Man wird daher eine Interpolation in dem Martyrium nicht ohne zwingenden Grund annehmen dürfen. Einen solchen aber kann man nicht in dem Schweigen des Eusebius erkennen. Denn Eusebius hat auch sonst zweifellos Ursprüngliches ausgelassen, wie c. 15, wo es von dem Körper des Märtyrers heißt: καὶ ἦν μέcον οὐχ ὡc cὰρξ καιομένη, ἀλλ' ὡc ἄρτοc ὀπτώμενοc ἢ ὡc χρυcὸc καὶ ἄργυροc ἐν καμίνῳ πυρούμενοc, die Worte ὡc ἄρτοc ὀπτώμενοc ἤ, die sehr anschaulich das, was das Martyrium sagen will, ausdrücken, nämlich daß die Gestalt des Märtyrers durch das Feuer in keiner Weise verändert sei. Offenbar schwebt der originelle Vergleich schon im Vorhergehenden bei dem wunderlichen Ausdruck vor, daß die Flamme eine Art Gewölbe gebildet habe (τὸ πῦρ καμάραc εἶδοc ποιῆcαν). Da Eusebius in der Kirchengeschichte ja doch nur Auszüge aus dem Martyrium gibt, so durfte er

sich wohl berechtigt fühlen, derartige kleine Züge, die ihm als Schriftsteller oder Theologen anstößig waren, zu unterdrücken.

Vergleichen wir nun aber die Vorstellungen, mit denen die erhitzte Phantasie der Gemeinde den Tod des Heiligen umgab, mit den Erscheinungen, die nach der Vita vor seiner Wahl zum Bischof in der versammelten Menge sich ereigneten, wie der eine die weiße Taube schaute, ein anderer Polykarp auf dem Bischofstuhle sitzen sah, ehe er sich noch darauf gesetzt hatte, während er einem dritten wie ein Soldat mit einem roten Riemen gegürtet schien und wieder andere noch andere Gesichte hatten, so sehen wir, meine ich, daß wir es hier mit volkstümlichen Überlieferungen zu tun haben, die aus demselben Nährboden hervorgegangen sind wie die Schilderungen in dem Martyrium.

Spuren lokaler Tradition treten aber ganz bestimmt in der Kenntnis von Orten, Verhältnissen und Personen hervor, die der Verfasser der Vita namhaft macht. An zwei Stellen wird das Ephesische Tor erwähnt,[1] das zweite Mal aber wird damit eine weitere Ortsbestimmung verbunden, die nur von einem Ortskundigen herrühren kann. Es wird erzählt, daß der Bischof Bukolos auf dem Kirchhof vor dem Ephesischen Tor begraben sei, und zwar ἔνθα νῦν μυρσίνη ἀνεβλάστησεν μετὰ τὴν ἀπόθεσιν τοῦ σώματος Θρασέου τοῦ μάρτυρος. Das νῦν verträgt sich schlecht mit dem nachfolgenden Aorist. Es wird nicht zu kühn sein anzunehmen, daß nach μυρσίνη ein ἣ ausgefallen ist. Daß Thraseas in Smyrna bestattet war, sagt Polykrates von Ephesus in dem Briefe an den Bischof Viktor von Rom: Θρασέας ἐπίσκοπος καὶ μάρτυς ἀπὸ Εὐμενείας, ὃς ἐν Σμύρνῃ κεκοίμηται (Eus. H. E. V, 24, 5). Ob Thraseas in Smyrna den Tod erlitten hat oder ob seine Gebeine nach Smyrna überführt sind, wissen wir nicht. Jedenfalls hat seine Beisetzung an der Seite des Bukolos nach dem Tode Polykarps stattgefunden, denn Polykrates nennt ihn nach Polykarp, und Apollonios, der Bestreiter der Montanisten, hatte ihn als einen Märtyrer aus der Zeit der montanistischen Bewegung erwähnt (H. E. V, 18, 13).

C. 27 werden beiläufig als Nachfolger Polykarps Papirius und Camerius erwähnt: κατέστησεν δὲ ὁ Πολύκαρπος καὶ ἄλλους μὲν διακόνους, ἕνα δὲ ᾧ ὄνομα Καμέριος, ὃς καὶ τρίτος ἀπ' αὐτοῦ μετὰ Παπίριον ἐπίσκοπος γεγένηται. Es wäre nicht zu verstehen, wozu diese beiden Namen

[1] C. 3 τὴν καλουμένην Ἐφεσιακήν, Lightfoot ergänzt πύλην nach Analogie von Joh 5, 2. Schwieriger ist die zweite Stelle τὸ πρὸ τῆς Ἐφεσιακῆς βασιλείας κοιμητήριον, Ich gestehe, daß ich mit βασιλείας nichts anzufangen weiß. Wahrscheinlich liegt hier ein schweres Verderbnis vor.

angeführt sein sollten, wenn sie dem Verfasser der Vita nicht von der Tradition geboten waren, besonders der des Papirius, von dem weiter nicht die Rede ist und der offenbar nur als der bekanntere von beiden genannt wird, um den andern genauer zu fixieren. Nun wird aber von Polykrates an derselben Stelle unter den hervorragenden Männern der kleinasiatischen Kirche, ohne Angabe wo er begraben lag, ein Papirius genannt (ἔτι δὲ καὶ Παπίριον τὸν μακάριον).

Daphnus wird, wie wir gesehen, der Bischof genannt, in dessen Hause Polykarp ein Wunder verrichtete (c. 23). Einen Daphnus läßt Ignatius am Schluß des Briefes an die Smyrnäer grüßen: ἀσπάζομαι Ἄλκην τὸ ποθητόν μοι ὄνομα καὶ Δάφνον τὸν ἀσύγκριτον καὶ Εὔτεκνον. Mit Recht, scheint mir, bemerkt Lightfoot und schon vor ihm Halloix (p. 561), daß wahrscheinlich an beiden Stellen dieselbe Person gemeint sei.

Von der städtischen Verfassung zeigt der Verfasser der Vita, soweit er Gelegenheit dazu hat, richtige Vorstellungen. An der Spitze der städtischen Gemeinwesen in Asien steht der oder die Strategen, zu deren Funktionen in erster Linie die Berufung des Rates und der Volksversammlung gehört.[1] Dementsprechend ist es in der Vita der Stratege, der während einer großen Teuerung, als kein Korn mehr zu beschaffen ist, den Rat versammelt: καὶ μόλις τῶν τὴν βουλευτικὴν ἐχόντων τιμὴν συνηγμένων καὶ τοῦ στρατηγοῦ φάσκοντος μήτε ἔχειν σῖτον μήθ' ὅθεν πρίαιτο εὑρίσκειν (c. 29). Bei einer großen Feuersbrunst (c. 28) leitet der Stratege die Löschanstalten. Auch hier würde es nicht ungereimt sein, wenn das Oberhaupt der Stadt gemeint wäre, vielleicht aber ist der νυκτοστρατηγός zu verstehen, der für Smyrna bezeugt ist.[2]

Weisen diese kleinen Züge nach Smyrna und in die Zeit des Pionius, so werden wir an andern Stellen unmittelbar an ihn erinnert. Pionius ist uns kein Unbekannter, da wir die Beschreibung seines Leidens haben, der eigenhändige Aufzeichnungen zugrunde liegen. Der griechische Text bezeichnet das Martyrium geradezu als eine Schrift des Pionius: τὸ σύγγραμμα τοῦτο κατέλιπεν εἰς νουθεσίαν ἡμετέραν ἐπὶ τὸ καὶ νῦν ἔχειν ἡμᾶς μνημόσυνα τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ (c. 1). Der lateinische Übersetzer hat das nicht verstanden und den Text geändert: quibus vivus doctrinam infuderat passus ostendit exemplum (Ruinart, Acta sincera, ed. Ratisbon. p. 188). Daß aber die Märtyrer im Gefängnisse ihre letzten Schicksale

[1] Cf. Lévy, in Revue des Études grecques, t. XII, p. 268 ff. und Liebenam, Städteverwaltung im röm. Kaiserreiche, S. 286 ff.

[2] Cf. Lévy, p. 271.

niederschrieben, war nichts unerhörtes. So heißt es in der Passio S. Perpetuae et Felicitatis von der Perpetua: Haec ordinem totum martyrii sui iam hinc ipsa narravit, sicut conscriptum manu sua et suo sensu reliquit (s. Acta martyrum selecta, hgg. von O. von Gebhardt, S. 64). Ebenso schreiben die afrikanischen Märtyrer Montanus, Lucius und ihre Gefährten ihre Schicksale im Gefängnisse auf (s. Ruinart, p. 275 ff.). Aber während in diesen Martyrien die Aufzeichnungen der Märtyrer unverändert geblieben und von der übrigen Erzählung deutlich gesondert sind, ist das Martyrium des Pionius von den, übrigens gleichzeitigen, Herausgebern einheitlich überarbeitet worden, so daß das Ganze als Erzählung von einem Dritten erscheint. An einer Stelle aber liegt die ursprüngliche Form noch klar zu tage. Es wird in dem Martyrium erzählt, daß der Bischof der Gemeinde Euktemon sich dazu verstand zu opfern und Opferfleisch zu essen. Während nun vorher von den Märtyrern in der dritten Person gesprochen war, geht die Erzählung ganz unvermutet in die erste Person über: ἐλέγετο δὲ μετὰ ταῦτα ὅτι ἠξιώκει ὁ Εὐκτήμων ἀναγκασθῆναι ἡμᾶς (c. 18, 13).

Das Martyrium trägt in allen seinen Teilen den Charakter der Echtheit, der übrigens m. W. auch noch nie in Zweifel gezogen ist. Schon Eusebius hat es, wie aus seiner kurzen, aber präcisen Inhaltsangabe hervorgeht, in der Form gelesen, in der wir es besitzen. Nach den eben dargelegten Umständen kann man c. 2—18 (mit c. 19 beginnt das Verhör des Pionius vor dem Konsul, auf das die Hinrichtung selbst alsbald erfolgt) im wesentlichen als literarisches Eigentum des Pionius in Anspruch nehmen.

Wir können darnach den Pionius einigermaßen beurteilen. Er erscheint als ein Mann, den man zu den Gebildeten der Zeit rechnen muß. Er hat geographische Kenntnisse, hat auch selbst Palästina bereist und gibt von dem Toten Meer und seiner Umgebung eine zutreffende Schilderung (c. 4, 17 ff.). Er kennt den Homer — c. 4, 4 spielt er auf χ412 an — und bringt einen angesehenen Rhetor zum Schweigen. Als ihn nämlich der Rhetor Rufinus — Ῥουφῖνός τις τῶν ἐν τῇ ῥητορικῇ διαφέρειν δοκούντων[1] — auffordert, seinen leeren Wahn aufzugeben, antwortet er: er werde schlimmer behandelt als Sokrates von den Athenern; jetzt sehe man nur Leute wie Anytos und Meletos, ob denn Sokrates, Aristides und Anaxarchos[2] auch einem leeren Wahn gehuldigt hätten,

[1] Wohl ein Nachkomme des Zeitgenossen des Älius Aristides (or. 26, p. 508 Dind. u. Philostrat. Vitae Sophistarum II, 25, 1). [2] Auch von Tertullian Apol. c. 50 erwähnt. Celsus bei Origenes VII, 53 spielt ihn gegen die Christen aus.

weil sie Philosophie, Gerechtigkeit und Standhaftigkeit übten. Pionius ist durchaus das geistige Oberhaupt der Christen; den im Gefängnis ihn besuchenden Brüdern gibt er Argumente zur Widerlegung der Juden an die Hand, aber er ist nicht sicher, daß sie imstande sein werden sich ihrer richtig zu bedienen. Es ist bezeichnend, wenn von den Herausgebern des Martyriums seine Aufzeichnungen als ein Denkmal seiner Lehre bezeichnet werden. Dies didaktische Moment tritt nun tatsächlich in dem Martyrium stark hervor. Mehr noch als sein und seiner Gefährten Schicksal zu erzählen scheint es Pionius darauf anzukommen, Ermahnungen und Überzeugungen zum Ausdruck zu bringen. Er tut dies in Form von Reden, die einen durchaus literarischen Charakter haben und die er so gewiß nicht gehalten hat.

Vergleicht man den Pionius des Martyriums mit dem Verfasser der Vita, so erscheint ohne Zweifel der Pionius des Martyriums ungekünstelter, einfacher und anziehender. Aber vorausgesetzt, daß beide identisch sind, so ist es nur natürlich, daß der Eindruck des Schriftstellers ein anderer ist, wenn er eine wohlüberlegte Studie über einen andern vorlegt als wenn er sich selbst in einer ergreifenden Situation darstellt. Charakteristisch aber ist es doch, wenn selbst in dieser Situation der Märtyrer seinen Gedanken und Empfindungen eine literarische Form gibt und der Reflexion keinen unbedeutenden Raum läßt. Darin unterscheiden sich ja diese Aufzeichnungen so wesentlich von denen der Perpetua oder des Lucius und Montanus.

Es ist bereits hervorgehoben, daß Pionius an dem Tage vor dem Geburtstage, d. h. dem Todestage Polykarps, ein Gesicht hatte, er werde an diesem Tage gefangen gesetzt werden. Dies Gesicht ist psychologisch nur so zu erklären, daß Pionius sich in Gedanken auf das lebhafteste mit Polykarp beschäftigt hatte und es ihm besonders ehrenvoll und wünschenswert erschien, gerade an diesem Tage für seine Gesinnung Zeugnis abzulegen. Wie wäre es auch anders denkbar als daß einem Manne, der mit so klarer Voraussicht und fester Entschlossenheit wie Pionius für seine christliche Überzeugung in den Tod geht, das Gedächtnis des ehrwürdigsten Märtyrers seiner Gemeinde ganz besonders teuer gewesen sei? Wenn nun überdies Pionius als ein Mann erscheint, der durch seine Bildung wohl befähigt war, dem Polykarp ein literarisches Denkmal zu setzen, wie das Corpus Polycarpianum es darstellte, wenn andererseits festgestellt ist, daß ein solches Denkmal unter dem Namen eines Pionius überliefert war, von dem wir die Reste in dem Martyrium und der Vita Polycarpi noch besitzen, wenn die Annahme, daß mit diesem Namen

eine Täuschung beabsichtigt gewesen sei, sich als unbegründet erwiesen hat, wenn endlich sich herausstellt, daß der Verfasser der Vita ein Smyrnäer war, so besteht offenbar von vornherein eine große Wahrscheinlichkeit, daß dieser eben der Märtyrer Pionius ist.

Vom allgemeinen gehe ich zum besonderen. Der Verfasser des Corpus hat wie der Märtyrer Pionius ein Gesicht gehabt, das durch das Andenken an Polykarp erregt ist. Wenn schon hieraus hervorgeht, daß Pionius nicht zu denen gehörte, die wie Chrysostomus der Meinung waren, daß die Wirkungen des Geistes in der Kirche längst aufgehört hätten, so haben wir außerdem in dem Martyrium des Pionius noch eine ausdrückliche Bemerkung, in der sein Glaube an die Fortdauer der Charismata in der Kirche sich ausspricht. Den Juden, die die Auferstehung Christi leugnen, macht er den Einwurf: Ποίου βιοθανοῦς ἀνθρώπου τῷ ὀνόματι τοσούτοις ἔτεσι δαιμόνια ἐξεβλήθη καὶ ἐκβληθήσεται; καὶ ὅσα ἄλλα μεγαλεῖα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ καθολικῇ γίγνεται (c. 13, 6). Die Erzählung der μεγαλεῖα in der Vita Polycarpi steht also nicht nur nicht mit den Anschauungen der Zeit, sondern auch nicht mit denen des Pionius im besonderen in Widerspruch.

In dem Anfang des Martyrium Pionii wird gesagt, daß Pionius Presbyter war: συνελήφθησαν Πιόνιος πρεσβύτερος usw. Er selbst bekennt in dem Verhör vor dem Prokonsul: Τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας εἰμὶ πρεσβύτερος (c. 19, 5). Darauf fragt der Prokonsul: Du bist ihr Lehrer? worauf Pionius antwortet: Ja, ich pflegte zu lehren. Ohne Zweifel ist auch der Verfasser der Vita Presbyter gewesen. Nachdem er nämlich erzählt hat, daß Bukolos den Polykarp zum Presbyter gemacht habe, um an ihm den besten Berater in den kirchlichen Vorträgen und einen Gehilfen in der Lehre zu haben,[1] charakterisiert er seine Lehrweise und sagt, er werde später auf seine Schrifterklärung kommen und Proben davon zum besten seiner, d. h. des Verfassers Nachfolger geben, damit sie die richtige Unterweisung in den heiligen und vom göttlichen Geist erfüllten Schriften ausüben könnten.[2]

Pionius ist unvermählt gestorben. Als er seine Kleider abgelegt hat, um sich an den Pfahl nageln zu lassen, freut er sich, daß Gott seinen Leib rein und unbefleckt erhalten hat, und dankt ihm dafür.[3] Der

[1] Ὡς ἄρα γένοιτο αὐτῷ σύμβουλός τε ἄριστος τῶν κατὰ τὴν ἐκκλησίαν λόγων καὶ συλλειτουργὸς κατὰ τὴν διδασκαλίαν c. 17.

[2] Πῶς μὲν ἑρμήνευεν τὰς γραφάς, εἰσαῦθις ἀναθέμενοι διηγησόμεθα κἀκεῖνα τάξαντες καὶ τοῖς μεθ' ἡμᾶς διακονήσασθαι τὴν τῶν ἁγίων καὶ θεοπνεύστων γραφῶν ὀρθὴν διδασκαλίαν c. 20.

[3] Εἶτα κατανοήσας τὸ ἁγνὸν καὶ εὔσχημον τοῦ σώματος ἑαυτοῦ πολλῆς ἐπλήσθη

Verfasser der Vita unterscheidet drei Stufen der ἁγνεία: die einmalige Ehe, die Witwenschaft, die absolute Enthaltsamkeit. Diese preist er über alles: ὁ δὲ τρίτος τῆς πανάθλου (l. πεντάθλου) ἁγνείας ἀσκητικὸς τρόπος τίνας οὐκ ἔχει ὑπερβολάς (c. 15). Er hat aber gegen das eheliche Leben auch seine Sorgen und Mühen einzuwenden, die er mit der Abneigung eines eingefleischten Junggesellen schildert. Besonders aber scheint ihm der Charakter der Frau ein friedliches und ruhiges Leben in der Ehe auszuschließen (c. 9).

Wir haben gesehen, daß Pionius das heilige Land bereist hatte. In der Vita Polycarpi findet sich eine Wendung, die ganz so klingt, als wenn der Verfasser Land und Leute des Orients aus eigener Anschauung gekannt habe. Als er erzählt, daß Polykarp aus dem Orient nach Asien gekommen sei, macht er die allgemeine Bemerkung: φιλομαθεῖς, εἴ καί τινες ἄλλοι, καὶ προσφυεῖς ταῖς θείαις γραφαῖς οἱ τὴν ἀνατολὴν οἰκοῦντες ἄνθρωποι (c. 6).

Wie Pionius seine Gedanken in die Form direkter Ansprachen kleidet, so führt auch der Verfasser der Vita die Personen gern in direkter Rede ein (c. 18. 23. 24. 28. 29. 30. 31. 32). Auch bei ihm treten die Spuren rhetorischer und philosophischer Bildung deutlich hervor. Sein Stil ist an manchen Stellen geziert und manieriert, gelegentlich auch durch Anklänge an poetische Ausdrucksweise gefärbt. Ich gebe im folgenden eine kleine Auslese seiner Stilblüten: c. 5 πολυσχιδεῖς αὐτῇ ἀνεφύοντο λογισμοί. c. 6 τῆς ἀνατολικῆς ῥίζης δεῖγμα ἔφερεν ἄνθος μέλλοντος ἀγαθοῦ καρποῦ. c. 7 ἐσταλμένος τῷ τε κατὰ τὸν νοῦν φρονήματι καὶ τῷ κατὰ τὸ σῶμα σχήματι, cf. c. 17 ἵνα ὅσῳ τις ὑπὸ τοῦ χρόνου λευκαίνεται τὴν κεφαλήν, τοσούτῳ μᾶλλον ὑπὸ τοῦ λόγου λαμπρύνηται τὴν ψυχήν. c. 9 οὐδεὶς βίου ὡραϊσμὸς ἀπὸ τῶν ἐπουρανίων κατῴκειλεν αὐτοῦ τὴν ψυχήν. c. 16 ἅλματι κούφῳ καὶ εὐπετεῖ διαβήματι τοὺς προειρημένους ὑπερδραμὼν καὶ ὑπερπηδήσας ἄθλους (cf. Aesch. Pers. 305 πήδημα κοῦφον ἐκ νεὼς ἀφήλατο, Eur. Electra 438 πορεύων τὸν τὰς Θέτιδος κοῦφον ἅλμα ποδῶν Ἀχιλῆ). c. 17 ἥ τε πρόδρομος τοῦ γήρους ἐπήνθει πολιὰ (cf. Soph. El. 43 οὐδ' ὑποπτεύσουσιν ὧδ' ἠνθισμένον) καὶ λευκή τις ὑπὲρ κροτάφων θρὶξ ἤρχετο μειδιᾶν. Man wird geradezu an Ciceros Urteil über die asiatische Beredsamkeit erinnert: genera autem Asiaticae dictionis duo sunt, unum sententiosum et argutum, sententiis non tam gravibus et severis quam concinnis et venustis (Brut. § 325).

χαρᾶς, ἀναβλέψας δὲ εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ εὐχαριστήσας τῷ τοιοῦτον αὐτὸν διατηρήσαντι θεῷ c. 21, 2.

Unverkennbar ist aber der Verfasser der Vita auch von der profanen Philosophie nicht unberührt geblieben. Schon Lightfoot hat auf eine Stelle hingewiesen, die im letzten Grunde auf Platos Schilderung der Seele im Phaedrus zurückgeht. Die an dieser Stelle entwickelte Anschauung des Verfassers tritt aber auch an andern hervor und ist für seine ganze Denkungsart bedeutsam. Aus ihr leitet er seine hohe Meinung von der Keuschheit ab. Polykarp erkannte, sagt er c. 9, daß der Askese die Freiheit eigentümlich ist, die nur wenigen zuteil wird, besonders aber dem, dem der Fittig der Seele von den Banden der Knechtschaft nicht gehemmt ist, der des Bürgerrechts im Himmel gewürdigt ist, da er nicht durch die Fessel der Ehe zur Erde hinabgezogen wird: διέγνω δὲ ὡς ἄρα οἰκεῖον ἀσκήσει ἐλευθερία, ἥτις περιγίνεται ὀλίγοις μέν, μάλιστα [δὲ][1] τῷ[2] ἀδούλωτον καὶ ἀπαραπόδιστον[3] τῆς ψυχῆς εἰληφότι[2] παρὰ θεοῦ κεκτῆσθαι πτερόν, ὃς τὴν ὑπέργειον καὶ μᾶλλον εὐπρεπῆ[4] ἠξίωται[5] πολιτείαν μὴ κατασπώμενος ἐπὶ γῆς τῷ τοῦ γάμου δεσμῷ. Man wird an Phaedr. p. 246 D πέφυκεν ἡ πτεροῦ δύναμις τὸ ἐμβριθὲς ἄγειν ἄνω μετεωρίζουσα, ᾗ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ und p. 249 C διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια erinnert. Im weiteren Verlauf wird die Vergleichung der Seele mit einem Gespann angewendet, aber abgeschwächt und nicht unwesentlich verändert. In der Jugend, heißt es, schäumt die natürliche Hitze wie junger Wein auf und reißt das Reinere, mit dem es sich vermischt, in die Sinnlichkeit hinein, wie ein Pferd sich dem Zügel zu entziehen und den Hals frei zu machen sucht, bis die leitende und beaufsichtigende Vernunft wie mit einem Zügel mit Wort und Überlegung es hemmt und zurückreißt und dem Gewieher ein Ende macht, indem es den ungeordneten und unvernünftigen Trieb in Ordnung bringt: κατὰ πᾶσαν γὰρ μετάβασιν ἡλικίας μετακίνησις τοῖς νέοις καὶ τοῦ φρονήματος γίνεται, ἀναζέοντος ὥσπερ οἴνου νέου τοῦ κατὰ τὴν ὥραν ἐμφύτου θερμοῦ ἀνακιρναμένου[6] τε καὶ ἕλκοντος ἐπὶ τὸ καθαρώτερον τὴν ὕλην, καθάπερ ὑποζυγίου ἀφηνιᾶν καὶ ἀπαυχενίζειν ἐπιχειροῦντος, μέχρις ἂν ὁ ἐπιστάτης καὶ ἐπίσκοπος νοῦς καθάπερ χαλινῷ λόγῳ καὶ λογισμῷ ἀναχαιτίσει τε καὶ ἀνακόψει καὶ παύσει τὸν χρεμετισμὸν εἰς τάξιν

[1] δὲ fehlt in der Handsch.

[2] τοῖς — εἰληφόσι die Handsch.

[3] ἀπαραμόδιστον die Handsch., ἀπαρεμπόδιστον Lightf.

[4] ὑπέργειον μᾶλλον καὶ εὐπετῆ die Handsch.

[5] Lightf. möchte λαβεῖν oder ein ähnliches Wort ergänzen. Ist ein Infinitiv ausgefallen, so dürfte es πολιτεύεσθαι sein; wahrscheinlicher scheint es mir, daß der Akkusativ aus dem Genitiv verderbt ist.

[6] ἀνακριναμένου die Handsch., verbessert von Lightf.

ἀγαγὼν τὴν ἄτακτον καὶ ἄλογον ὁρμήν. τότε δὲ ὁ νοῦς ἐργάζεται ταῦτα καὶ κατισχύει, ὅταν αὐτὸν θεία τις ἐπιφροσύνη καὶ παρουσία πνεύματος ἁγίου περισπαρῇ.[1] Offenbar ist hier die Seele nicht wie bei Plato dreigeteilt gedacht, denn τὸ καθαρώτερον wird man nicht auf θυμός beziehen dürfen, sondern sie zerfällt dem Verfasser in einen vernünftigen und unvernünftigen Teil, die miteinander im Kampf liegen. Der Ausdruck τὴν ἄτακτον καὶ ἄλογον ὁρμήν aber entstammt der stoischen Terminologie. Deutlicher noch tritt der Einfluß der stoischen Psychologie an einer andern Stelle hervor, an der die Menschen, die der ehelichen Keuschheit ihr Leben geweiht haben, den gewöhnlichen Menschen gegenübergestellt werden: τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἀστάτους καὶ ἀορίστους καὶ ἀκρίτους ὁρμὰς ἐχόντων καί, καθάπερ ἵπποι, θηλυμανούντων καὶ χρεμετιζόντων ἐπὶ τὰς τῶν πλησίον γαμετάς, μόνοι οἱ τὸν ἐπουράνιον νόμον καὶ λόγον θεοῦ ἔκδικον καὶ προασπιστὴν πάντων φόβῳ προσδεχόμενοι κριτὴν ἑνὶ τῷ διὰ τεκνογονίας ἀρκοῦνται γάμῳ (c. 15). Hier aber ist die philosophisch-profane Denkweise mit der christlich-religiösen in die allerengste Verbindung getreten. Ausdrücke und Grundanschauung sind stoisch: der λόγος ist der κριτής der ἄκριτοι ὁρμαί, wer sich von ihm leiten läßt, der beobachtet den νόμος, der das Wesen der φύσις ist. Wie nun an der ersten Stelle der ἐπίσκοπος νοῦς gewiß mit Rücksicht auf die Vorstellung von Christus als dem Seelenbischof gesetzt ist, so ist hier die philosophische Anschauung vollständig ins Christliche umgewendet. Durch die Einflechtung eines aus Jer 5, 8 entlehnten Bildes, das zugleich an Platos Phaedrus erinnert und, wie der Ausdruck χρεμετισμός zeigt, auch an der ersten Stelle vorgeschwebt hat, ist die religiöse Färbung der Stelle noch verstärkt.

Daß in dem Denken eines so gebildeten christlichen Schriftstellers die Logoslehre eine gebietende Stelle einnehmen mußte, ist selbstverständlich. Hierin aber stimmt wieder — und damit komme ich auf die einzelnen Übereinstimmungen in Ausdrücken und Wendungen zwischen dem Martyrium Pionii und der Vita Polycarpi — der Verfasser der Vita mit Pionius überein.

Auf die Frage, welchen Gott er verehre, antwortet Pionius c. 8, 3 τὸν θεὸν . . . ὃν ἐγνώκαμεν διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ Χριστοῦ, dieselbe Antwort gibt Sabina c. 9, 6. In der Vita heißt es von Polykarp c. 13 ἐν τῇ διδασκαλίᾳ αὐτοῦ πρὸ πάντων ἦν τὸ τοὺς ἀκούοντας εἰδέναι περὶ θεοῦ . . . καὶ ὅτι οὗτος εὐδόκησεν τὸν ἴδιον λόγον υἱὸν ἐκ τῶν οὐρα-

---

1 So die Handschrift. Es wird zu lesen sein περιαστράπτῃ.

νῶν καταπέμψαι, ebenso c. 31 εὐδόκηcαc πέμψαι τὸν λόγον cου ἐπὶ τῆc γῆc.

Die auf II Petr 3 gegründete Vorstellung, daß die Welt im jüngsten Gericht durch Feuer untergehen wird, ist allgemein rezipiert. Gleichwohl kann man nicht sagen, daß die Wendung, der wir in der Vita c. 24 begegnen, τὴν μεγάλην διὰ πυρὸc κρίcιν, eine ausgeprägte Formel sei, der man mit einiger Regelmäßigkeit überall, wo bei kirchlichen Schriftstellern von dem Gericht die Rede ist, begegne. Genau denselben Ausdruck wendet Pionius in dem Martyrium an dem Ende einer Rede an die Smyrnäer an, nachdem er auf eine geradezu rationalistische Weise bewiesen hat, daß die Erde verbrennen müsse: διὸ δὴ μαρτυρόμεθα ὑμῖν περὶ τῆc μελλούcηc διὰ πυρὸc γίνεcθαι κρίcεωc ὑπὸ θεοῦ διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ Ἰηcοῦ Χριcτοῦ (c. 4, 24).

Schon aus dem Martyrium Polycarpi geht hervor, daß das Verhältnis zwischen Christen und Juden in Smyrna äußerst gespannt war. Die Juden brüllen mit den Heiden um die Wette und verlangen, daß Polykarp den wilden Tieren vorgeworfen werde (c. 12). Als er zum Feuertode verurteilt wird, sind sie es besonders, die von allen Seiten Holz zu einem Scheiterhaufen heranschleppen (μάλιcτα Ἰουδαίων προθύμωc, ὡc ἔθοc αὐτοῖc, εἰc ταῦτα ὑπουργούντων c. 13). In der Rede, die Pionius nach seiner Gefangennahme auf dem Markt an die Smyrnäer richtet, in der er sich mit besonderer Bitterkeit gegen die Juden wendet, sagt er: τίνων οὖν καταγελῶcιν οἱ Ἰουδαῖοι ἀcυμπαθῶc; εἰ γὰρ καὶ ἐχθροὶ αὐτῶν ἐcμεν, ὥc φαcιν, ἀλλὰ ἄνθρωποι, ἔτι ἀδικηθέντεc (c. 4, 8). Ebenso warnt er im Gefängnis die Brüder auf das eindringlichste, als er hört, daß einige von ihnen von den Juden in ihre Synagoge gerufen werden (c. 13). In Übereinstimmung hiermit findet sich in der Vita eine bitterböse Bemerkung gegen die Juden. Bei Gelegenheit der Schilderung der Feuersbrunst, die von Polykarp gelöscht wird, heißt es, daß die Juden unter dem Vorwande, dem Feuer Einhalt tun zu können, regelmäßig die Häuser plünderten (c. 28).

Die Rede des Pionius an die Smyrnäer in dem Martyrium beginnt: Ἄνδρεc οἱ ἐπὶ τῷ κάλλει Σμύρνηc καυχώμενοι (c. 4). Ebenso redet in der Vita Polykarp die Smyrnäer an: Ἄνδρεc οἱ τῆcδε τῆc περικαλλοῦc πόλεωc κάτοικοι (c. 30). Das Lob der Schönheit Smyrnas war in der Kaiserzeit ein Gemeinplatz (vgl. die zahlreichen Belegstellen bei Lightfoot), aber die ganz gleiche Anwendung davon ist doch bemerkenswert.

Eine charakteristische Übereinstimmung der Ausdrucksweise ist auch die folgende. Es ist oben von der wunderbaren Errettung Polykarps aus

einem baufälligen Hause die Rede gewesen, die in der Vita erzählt wird. Da sagt sein Begleiter Camerius zu Polykarp: Πιστεύω τῷ θεῷ ὅτι σοῦ ἐνθάδε ὄντος ὁ τοῖχος οὐ μὴ πέσῃ, worauf Polykarp: κἀγὼ τῷ θεῷ πιστεύω, ἀλλὰ τῷ τοίχῳ οὐ πιστεύω (c. 27). In dem Martyrium Pionii wird erzählt, wie die Heiden, die Pionius lieb haben, ihm zusetzen, seinen Glauben abzuschwören, um sich das Leben zu erhalten. Dabei gebrauchen sie das Argument: Καλόν ἐστι τὸ ζῆν καὶ τὸ φῶς τοῦτο βλέπειν. Pionius antwortet: Κἀγὼ λέγω ὅτι καλόν ἐστι τὸ ζῆν, ἀλλ' ἐκεῖνο κρεῖσσον ὃ ἡμεῖς ἐπιποθοῦμεν (c. 5).

Eine sprachlich merkwürdige Wendung findet sich in der Vita c. 12. Es wird erzählt, daß Polykarp als Diakon wie Stephanus Griechen und Juden und auch die Haeretiker widerlegt habe. Darum habe Bukolos, der Bischof, ihn zu bewegen gesucht, auch in der Kirche die Katechese zu übernehmen: Πολλάκις δ' αὐτὸν προτρέψας καὶ παρακαλέσας ὁ Βουκόλος μόλις ἔπεισε πρὸς τὸ καὶ αὐτὸν ὑπὸ κυρίου παιδευθῆναι καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ τὸν τῆς κατηχήσεως ποιήσασθαι λόγον. Das übersetzt Lightfoot: And many a time did Bukolus, by exhortation and encouragement, with difficulty persuade him to allow himself to be disciplined by the Lord and to give catechetical discourses in church. Es ist klar, daß diese Übersetzung formal und sachlich gleich unzulässig ist; πρός kann nicht von ἔπεισε abhängen und die beiden Glieder, καὶ αὐτὸν παιδευθῆναι und τὸν τῆς κατηχήσεως ποιήσασθαι λόγον stehen in einem inneren Gegensatz zu einander. Rein grammatisch liegt es am nächsten πρὸς τὸ in finalem Sinne zu fassen, wie c. 31 τοῖς διακόνοις ἐκέλευσε παραγγέλλειν πάντας σπουδῇ πάλιν χρήσασθαι πρὸς τὸ μίαν ἐκ πολλῶν ἀνενεχθῆναι δέησιν oder in dem Martyrium Pionii c. 15: κραζόντων αὐτῶν μεγάλῃ φωνῇ· Χριστιανοί ἐσμεν, καὶ χαμαὶ ῥιπτόντων ἑαυτοὺς πρὸς τὸ μὴ ἀπενεχθῆναι εἰς τὸ εἰδωλεῖον (vgl. auch 9, 3). Aber diese Annahme widerspricht durchaus dem Zusammenhange. Denn offenbar soll doch Polykarp gerade deswegen auch in der Kirche lehren, weil er in den Debatten mit den Andersgläubigen gezeigt hat, daß er selbst den Herrn zum Lehrer hat. πρός steht also kausal und diese Bedeutung läßt sich ebenso wie die finale aus der Grundbedeutung: ‚mit Rücksicht darauf' wohl ableiten, aber gewöhnlich ist, so viel ich weiß, die Verbindung des Infinitivs mit der Präposition in diesem Sinne nicht. Ich wenigstens bin nicht imstande Belege dafür anzuführen außer einem. Der Gedanke, daß der Lehrer in der Kirche das lehrt, was er selbst vom Herrn gelernt hat, wird von Pionius auch in dem Martyrium ausgesprochen: ἐγὼ γὰρ τῷ ἐμῷ διδασκάλῳ πειθόμενος . . . ἀγωνίζομαι μὴ ἀλλάξαι ἃ πρῶτον ἔμαθον, ἔπειτα

καὶ ἐδίδαξα (c. 4, 7). Aber auch der kausale Gebrauch der Präposition πρός findet sich genau so in dem Martyrium. Als Pionius und seine Gefährten in dem Gefängnis waren, so wird dort erzählt (c. 11), bemerkten die Gefängniswärter, daß sie das, was ihnen von den Gläubigen gebracht wurde, nicht nahmen. Da sie aber von dem, was jene bekamen, reichliche Geschenke zu empfangen gewohnt waren, so wurden sie darüber erzürnt, und in ihrem Zorn warfen sie jene in das Innere des Gefängnisses, weil sie nicht die gesamten Gaben behielten (ὠργίσθησαν οὖν οἱ δεσμοφύλακες ἐπιφιλανθρωπευόμενοι ἐκ τῶν ἐρχομένων αὐτοῖς καὶ ὀργισθέντες ἔβαλον αὐτοὺς εἰς τὸ ἐσώτερον, πρὸς τὸ μὴ ἔχειν αὐτοὺς τὴν σύμπασαν φιλανθρωπίαν c. 11, 4). Als sie ihnen dann das Übliche gaben, tat es dem Vorsteher des Gefängnisses leid und er wollte sie wieder in den vorderen Teil des Gewahrsames bringen. —

So haben wir denn den Märtyrer Pionius auch in einzelnen charakteristischen Redewendungen der Vita Polycarpi wieder erkannt. Nachdem nun von allen Seiten die Identität des Verfassers der Vita und des Märtyrers und Presbyters Pionius sich ergeben hat, wird es vielleicht nicht schwer fallen, den eigentlichen Grund zu entkräften, der die Forscher seit Tillemont verhindert hat, diese Identität anzuerkennen. Denn der eigentliche Grund ist, daß das Bild, das Pionius von Polykarp entworfen hat, so ganz anders aussieht, als man nach den kurzen, aber inhaltsschweren Bemerkungen des Irenäus über Polykarp erwarten müßte. Es ist so verschieden davon, daß Duchesne der Meinung ist, Pionius könne den Irenäus nicht gekannt haben. „Si enim Irenaeum vel Eusebium legisset, aliam nobis Polycarpi vitam texuisset,“ sagt Duchesne p. 39 Anm. 12. Aber es läßt sich unwiderleglich zeigen, daß Pionius den Irenäus gelesen hat. Wenn wir von dem oben erwähnten Verhältnis zwischen der Subscriptio B zu dem Martyrium Polycarpi, deren Verfasser sich auf die Schriften des Irenäus beruft, und dem Werke des Pionius absehen und uns lediglich an die Vita selbst halten, so finden wir in dieser ein Urteil über Polykarps Brief an die Philipper, das wörtlich mit dem des Irenäus übereinstimmt: Φανερὰ δὲ ὁποῖα ἦν (nämlich τὰ Πολυκάρπου συγγράμματα) ἐκ τῶν ἐφευρισκομένων, ἐν οἷς καὶ πρὸς Φιλιππησίους ἡ ἐπιστολὴ ἱκανωτάτη ἦν Vita, c. 12 = ἔστι δὲ καὶ ἐπιστολὴ Πολυκάρπου πρὸς Φιλιππησίους ἱκανωτάτη Iren. III, 3. 4. Daß aber dies Urteil direkt aus Irenäus entlehnt ist, geht daraus hervor, daß die Übereinstimmung sich auch auf den Zusammenhang erstreckt, in den das Urteil an beiden Stellen eingefügt ist. Irenäus kennt, wie der Brief an Florinus (bei Eus. H. E. V, 20) zeigt, mehrere Schriften von Polykarp,

ebenso wie Pionius. Er hebt aber gerade den Brief an die Philipper heraus, weil dieser ihm für die Lehre Polykarps besonders charakteristisch erscheint. Diese Lehre aber gilt ihm, als direkt von den Aposteln überkommen, für alle Christen vorbildlich, daher fährt er unmittelbar fort: ἐξ ἧς καὶ τὸν χαρακτῆρα τῆς πίστεως αὐτοῦ καὶ τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας οἱ βουλόμενοι καὶ φροντίζοντες τῆς ἑαυτῶν σωτηρίας δύνανται μαθεῖν. Dies Urteil erscheint, abgeblaßt, bei Pionius zur Hälfte in den angeführten Worten wieder, zur andern Hälfte ist es ausgesprochen in den Worten, mit denen kurz vorher der Bericht über Polykarps Lehre und Schriften eingeleitet wird: ἐδόθη οὖν ὑπὸ Χριστοῦ τὸ μὲν πρῶτον διδασκαλίας ὀρθῆς ἐκκλησιαστικὸς καθολικὸς κανών. Wie aber von Irenäus fast unmittelbar die apostolische Glaubensregel angeschlossen wird, die ihm durch Männer wie Polykarp verbürgt erscheint, so folgt in der Vita eine gedrängte Darstellung der Lehre Polykarps (c. 13), die ohne sich mit Irenäus zu decken doch im Grunde auch ein kurzgefaßtes Glaubensbekenntnis ist.

Aber in einem Punkte unterscheidet sich Pionius von Irenäus. Während Irenäus sagt, daß Polykarp seine Lehre von den Aposteln empfangen habe (ὑπὸ ἀποστόλων μαθητευθείς), bemerkt Pionius, sie sei ihm von Christus gegeben. Was soll man dazu sagen? Der Widerspruch ist an sich interessant genug; es ist der alte Gegensatz, der durch die christliche Kirche hindurchgeht von Paulus und den Uraposteln an: auf der einen Seite Autoritätsglaube, auf der andern unmittelbare innere Überzeugung. Aber darauf kommt es hier nicht an. Pionius, der den Irenäus kennt und respektiert, denn er eignet sich ja sein Urteil über Polykarps Schriften an, der, wenn wir für ihn den Inhalt der jüngeren Subscriptio des Martyriums in Anspruch nehmen, anerkannte, daß Irenäus mit Polykarp verkehrt hatte, ignoriert gleichwohl seine Aussage, die das Wichtigste enthält, was überhaupt über das Leben Polykarps zu sagen war, ja im geraden Gegensatz zu ihm behauptet er, daß Polykarp, von seinem Vorgänger Bukolos als Nachfolger designiert, von der Gemeinde und dem Klerus gewählt und von den benachbarten Bischöfen in sein Amt eingesetzt sei; daß auch Bukolos Vorgänger gehabt, von denen der erste von Paulus bestellt worden sei. Wie will man das anders erklären, als daß Pionius im Besitz einer gesicherten Tradition war, gegen die eine noch so hochverehrte anders geartete literarische Autorität nicht den leisesten Zweifel aufkommen ließ? Tertullian folgt dem Zeugnis des Irenäus, Eusebius nimmt es in seine Kirchengeschichte auf, Hieronymus wandelt in denselben Pfaden und die Autorität des

Irenäus beherrscht unbestritten die literarische Überlieferung. Natürlich! Aber in Smyrna wußte man es anders und, wie wir ohne jedes Bedenken sagen dürfen, besser. Denn wie hätte wohl die Erinnerung eines Verkehrs ihres Bischofs mit dem Evangelisten Johannes in der Gemeinde so bald untergehen sollen, wie würde nicht vielmehr das Gerücht davon ins ungemessene gewachsen sein? Und wie hätte wohl ein Fälscher, der die Version des Irenäus kannte, den Bischof den er verherrlichen wollte, seiner höchsten Autorität, der unmittelbaren Einsetzung durch die Apostel, entkleiden sollen? Aliam nobis texuisset vitam Polycarpi!

Aber wie man darüber auch denken mag, so läßt sich die Tatsache, daß Polykarp einen Vorgänger in der Person des Bukolos hatte, auf keine Weise aufheben.[1] Der Verfasser der Vita gibt, wie wir gesehen, den Ort an, wo Bukolos begraben lag: neben der Stelle, wo man den Thraseas beigesetzt hat, da, wo der Myrtenbaum emporgesproßt ist. Von diesem Myrtenbaum heißt es in den Menaeen und dem Menologion des Basileios (M. P. G. 117 c. 300), daß er heilkräftig gewesen sei. Davon weiß Pionius offenbar noch nichts, denn es ist nicht anzunehmen, daß er etwas derartiges verschwiegen hätte, nur das spontane Aufwachsen des Baumes scheint ihm wunderbar vorgekommen zu sein. Gesetzt der Verfasser wäre wirklich ein Fälscher, wie man angenommen hat, wie wäre er dazu gekommen, einen solchen Zug zu erfinden? Es läßt sich schlechterdings kein Motiv ausdenken, weder wenn er ein Smyrnäer war — er würde sich ja einfach lächerlich gemacht haben — noch wenn er keiner war. Steht aber fest, daß Bukolos der Vorgänger Polykarps war, so ist die Behauptung des Irenäus, daß Polykarp von Aposteln in sein Amt eingesetzt worden sei, gerichtet.

Müssen wir Bukolos als eine historische Person in Anspruch nehmen, so ist das für Strataeas, den Pionius als den ersten Bischof bezeichnet, durchaus zweifelhaft. Aber sicherlich ist der Umstand, daß Pionius trotz der Autorität des Irenäus darauf verfiel, Nachforschungen nach den

[1] Bukolos hat auch einen Platz in den Menaeen unter dem 6. Februar gefunden. Hier und in dem Menologium des Basilios ist die Tradition über das Verhältnis Polykarps zu dem Apostel Johannes einfach auf Bukolos übertragen: dieser sei des Johannes Schüler gewesen und von ihm zum Bischof gemacht. Der Einfluß unserer Vita zeigt sich in der Bemerkung, Bukolos habe mit prophetischem Geiste vorauserkannt, daß Polykarp sein Nachfolger sein werde. — Wenn auch Suidas und noch Nikephoros Kallistou (III, 34) Polykarp als Nachfolger des Bukolos bezeichnen, so beruht das gewiß auf menologischer Tradition und diese geht ohne Zweifel in letzter Instanz auf Pionius zurück. Leider fehlt in dem Parisinus 1452 zwischen f. 37 und 38 seit alter Zeit der Quaternio, der die Heiligen des 6. Februar umfaßte.

Vorgängern Polykarps anzustellen, ein schönes Zeichen von Selbständigkeit und von geradezu objektiv historischem Interesse. Wie nun aber Pionius von einem Verkehr auch des Bukolos mit Johannes nicht das Geringste weiß, so knüpft er die ganze Reihe der Bischöfe von Smyrna an die Person des Paulus; denn Strataeas ist nach ihm der Bruder des Timotheus und Schüler des Paulus. Hieraus aber dürfen wir schließen, daß man überhaupt in Smyrna von irgend welcher Beziehung des Johannes zu der Gemeinde nichts zu erzählen wußte. Stand es aber so, so wird man in Smyrna auch von einem Aufenthalt des Johannes in Ephesus nichts gewußt oder doch an die Ephesinische Legende nicht geglaubt haben.

Es ist aber nötig, Pionius Bemerkung über seine Nachforschungen nach den Vorgängern Polykarps genau zu prüfen, da ihr Wortlaut und daher auch ihre Erklärung nicht unbestritten ist.

Nachdem Pionius von dem Aufenthalte des Apostels Paulus gesprochen hat, sagt er: μετὰ δὲ τὴν τοῦ ἀποστόλου ἄφιξιν διεδέξατο ὁ Στραταίας τὴν διδασκαλίαν καί τινες τῶν μετ' αὐτὸν ὧν τὰ μὲν ὀνόματα, πρὸς ὃ δυνατὸν εὑρίσκειν, οἵτινες καὶ ὁποῖοι ἐγένοντο, ἀναγράψομαι· τὸ δὲ νῦν ἔχον σπεύσωμεν ἐπὶ τὸν Πολύκαρπον.

Man hat Anstoß an der Wendung τινὲς τῶν μετ' αὐτόν genommen und für μετ' αὐτὸν lesen wollen μετ' αὐτοῦ. Aber diese so naheliegende Änderung ist im höchsten Maße übereilt. Man muß nur den Zusammenhang richtig überlegen. Pionius will das Leben Polykarps erzählen, er greift aber weiter zurück bis zu den ersten Anfängen der christlichen Gemeinde in Smyrna. Auf diese Weise ist er dazu geführt worden, den ersten Bischof der Gemeinde zu nennen. Zwischen Strataeas und Polykarp lagen mehrere Bischöfe, wie viele, das wissen wir nicht. Auch ihnen hat Pionius nachgeforscht, aber wenn er das, was er über sie in Erfahrung gebracht hat, an diesem Ort hätte erzählen wollen, so würde er von seinem eigentlichen Vorsatz abgezogen sein. Er begnügt sich daher damit, nur auf die Tatsache hinzuweisen, daß auf Strataeas noch mehrere Bischöfe vor Polykarp folgten, und verspricht von ihnen später zu berichten. Das ist allerdings etwas ungeschickt ausgedrückt, aber wenn man ändern will, so kann man höchstens τῶν nach τινές streichen. Aber ich glaube, daß dieses psychologisch wohl begründet ist. Pionius scheint gar nicht alle Namen der ehemaligen Leiter der Gemeinde mehr haben feststellen zu können. Die Wendung πρὸς ὃ δυνατὸν εὑρίσκειν ist wieder ein erfreulicher Beweis von seiner Ehrlichkeit. Pionius konnte also nur einige der Nachfolger des Strataeas namhaft

machen. Wir sehen zugleich, daß er sich nicht begnügte, nur ihre Namen aufzuzählen, sondern auch einiges zu ihrer Charakteristik hinzufügte. Unzweifelhaft ist, daß Pionius den Strataeas als den Vorsteher und Leiter der Gemeinde hat bezeichnen wollen. Die διδαςκαλία gilt ihm als die Hauptaufgabe des Bischofs, wenn auch nicht als Aufgabe ausschließlich des Bischofs. Bukolos nimmt den Polykarp zum ϲυλλειτουργὸϲ κατὰ τὴν διδαϲκαλίαν und Pionius nennt sich ja in dem Martyrium selbst διδάϲκαλοϲ.

Die Bischofsliste des Pionius scheint Spuren in den apostolischen Konstitutionen zurückgelassen zu haben. VII, 46, wo die Apostel die Bischöfe aufzählen, die von ihnen bei Lebzeiten gewählt sind, heißt es von Smyrna: Σμύρνηϲ δὲ Ἀρίϲτων πρῶτοϲ, μεθ᾽ ὃν Στραταίαϲ ὁ Λώιδοϲ καὶ τρίτοϲ Ἀρίϲτων. Freilich ist Strataeas im Widerspruch mit Pionius hier an die zweite Stelle gesetzt. Aber daß ein und derselbe Name an erster und dritter Stelle erscheint, ohne irgend einen unterscheidenden Zusatz, ist sehr verdächtig und scheint auf eine starke Konfusion zu deuten. Jedenfalls ist es höchst bemerkenswert, daß auch die apostolischen Konstitutionen nichts von einer Einsetzung des Polykarp weder durch Johannes noch einen andern Apostel wissen.

Was über die Vita Polycarpi noch weiter zu sagen wäre, muß ich mir auf eine andere Zeit versparen. Hier kam es mir darauf an, den Beweis für die Autorschaft des Pionius zu erbringen und damit objektiv das Zeugnis des Irenäus für Polykarps Verkehr mit dem Apostel Johannes zu widerlegen. Ist der Beweis gelungen, so ist dies Zeugnis nichts anderes als eine dreiste Fälschung.

[Abgeschlossen am 25. Sept. 1904.]

Beiträge zur Erklärung der Synoptiker.

Von **Friedrich Spitta**.

1. Die Feuertaufe des Messias, Matth 3, 11. Luk 3, 16.

In der Verkündigung des Täufers heißt es nach dem Berichte des Matthäus und Lukas von dem Messias: αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί. In der Parallele Mark 1, 8 fehlt das καὶ πυρί. Über den Sinn des πῦρ kann kein Zweifel obwalten, wenn man, anstatt mißverstandene Parallelen wie Act 2, 3f. heranzuziehen, die Wendung aus dem Zusammenhange versteht. Zweimal erscheint dort das Feuer Matth 3, 10. 12; Luk 3, 9. 17 als Bild des Gerichtes. Anders kann auch die Feuertaufe nicht verstanden werden. Die danebenstehende Geistestaufe darf uns nicht verführen, das Bild vom Feuer nach dem Markuszusammenhang zu deuten, der überhaupt nichts vom messianischen Gerichte berichtet. Eher ist die Vermutung am Platze, daß das ἐν πνεύματι ἁγίῳ in die Täuferpredigt nach Matthäus und Lukas aus Markus hineingeraten sei. (Vgl. J. Weiß, das älteste Evangelium S. 125).

Wie es sich nun damit verhalten möge, zunächst dürfte festgestellt werden, wie sich überhaupt das Bild von dem Taufen mit Feuer erklärt. Wellhausen (d. Ev. Matth. S. 6) verweist auf Mal 3, 2f.; Amos 7, 4, wo vom läuternden und verzehrenden Feuer die Rede ist, und meint: „So wenig wie das Taufen mit Geist hat das Taufen mit Feuer etwas zu tun mit der wirklichen Taufe.“ Wenn Wellhausen unter letzterer ein wirkliches Bad versteht, so scheint mir doch ganz wohl die Mitteilung des Geistes unter dem Bilde der Taufe vorgestellt werden zu können; vgl. z. B. Jes 44, 3 und auch die Vorstellung des Hebräerevangeliums: descendit fons omnis spiritus sancti. Was nun die Feuertaufe betrifft, so meint Holtzmann, Hand-Commentar I, 1. 3. Aufl., S. 197, das Feuergericht könne „zur Not als eine Art Taufe (Eintauchen in Feuer) vorgestellt werden.“ Die rätselhafte Stelle Mark 9, 49 (πᾶς πυρὶ ἁλισθήσεται) wird allerdings kaum zur Aufklärung dienen. Um so mehr die Vorstellungen der neutestamentlichen Apokalypse (19, 20. 20, 10. 14. 15. 21, 8) von der

λίμνῃ τοῦ πυρός. Es handelt sich dort ausdrücklich um das messianische Gericht; und gilt dieses zunächst den Hauptwidersachern des Messias, so teilen es doch schließlich alle Ungerechten: εἴ τις οὐχ εὑρέθη ἐν τῇ βίβλῳ τῆς ζωῆς γεγραμμένος, ἐβλήθη εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρός. — τοῖς δὲ δειλοῖς καὶ ἀπίστοις καὶ ἐβδελυγμένοις καὶ φονεῦσιν καὶ πόρνοις καὶ φαρμακοῖς καὶ εἰδωλολάτραις καὶ πᾶσιν τοῖς ψεύδεσιν τὸ μέρος αὐτῶν ἐν τῇ λίμνῃ τῇ καιομένῃ πυρὶ καὶ θείῳ.

Es ist merkwürdig, daß man meines Wissens noch nicht beachtet hat, weshalb gerade diese Gerichtsvorstellung dem Täufer besonders geläufig sein mußte. Am unteren Jordan tätig, hatte er zu dem Schwefelsee nicht weit, der jene apokalyptische Anschauung veranlaßt hatte, und er war nicht der einzige Bußprediger jener Zeit, der den Mächtigen und üppig Lebenden mit jenem Gerichte drohte. Der Verfasser des 67. Kapitels im Buche Henoch vertritt die Vorstellung, daß die ganze Gegend vom Gehinnomtale bis jenseits des toten Meeres über einem unterirdischen Feuerpfuhle ruht, in den einst die sündigen Engel (Gen 6) geworfen wurden, und daß die heißen Mineralbäder jener Gegend mit ihrem Schwefelgeruch Abflüsse jenes Feuersees seien. Die wollüstigen Reichen benutzen jene Thermen, wie es noch der greise Herodes mit Kallirrhoë versucht,[1] um ihrem Leibe die Gesundheit wieder zu verschaffen. Aber obwohl sie somit täglich das Gericht der Engel vor Augen sehen, glauben sie nicht an Gottes Namen und wollen es nicht einsehen, daß sich jene Wasser verändern und zu einem ewig lodernden Feuer werden sollen. Gerade so hätte auch Johannes der Täufer, dessen Asketengestalt Jesus den im üppigen Lebensgenuß Verweilenden gegenüberstellt (Luk 7, 25; Matth 11, 8), reden können, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Nachbarschaft der Thermen am toten Meere ihm Stoff geliefert hat für seine Ermahnungen zu einem einfachen Leben, auch vielleicht für die Strafreden gegen Herodes Antipas. Übrigens finden sich als Gerichtsbilder das Verbrennen des Strohes und das Untersinken im Wasser auch Hen 48, 9. — Die starke Naturfarbe der Täuferrede bezeugen auch die von ihm verwendeten Bilder aus dem Leben des Landmanns: das Worfeln des Getreides und das Verbrennen der Spreu;[2] das Fliehen der Schlangen beim Abbrennen der Stoppelfelder; die fruchtreichen und die nutzlosen, zum Abhauen und Verbrennen geeigneten Bäume. Auch das Wort von den Abrahamskindern, die Gott aus den Steinen der Wüste erwecken

[1] Vgl. Josephus, Antiquit. XVII, 6, 5; Bell. Jud. I, 33, 5.
[2] Vgl. auch Hen 48, 9.

kann, gehört in den Kreis der Anschauungen, in den sich die von der Feuertaufe so einfach einfügt.

Die kräftige Naturfarbe, die sich in der Täuferrede bei Matthäus und Lukas im Unterschied von Markus findet, macht Wellhausens Vermutung begreiflich, daß dort eine nichtchristliche Tradition über Johannes erhalten sei, die von dessen Jüngern stammen möge; diese sei mit der christlichen bei Markus verschmolzen auf Grund einer späteren Identifizierung Jesu Christi mit dem Feuerrichter des Täufers. In der Annahme einer älteren und einer jüngeren Überlieferung stimme ich Wellhausen bei; zur Annahme, daß jene vorchristlichen Ursprungs sei, liegt aber doch, soviel ich sehe, kein anderer Grund vor als die Forderung, daß der Markustext die älteste christliche Rezension der Täuferrede biete. Das Recht dieser Forderung sehe ich nicht ein. Der Täuferbericht bei Markus sieht von v. 1 an das Auftreten des Johannes als den Beginn des Evangeliums von Jesus Christus dem Sohne Gottes an. Umgekehrt bei Lukas, wo das Auftreten des Täufers bis zu seinem Verschwinden im Gefängnis beschrieben wird, ohne daß sein Wirken mit dem Auftreten Jesu in Verbindung gebracht würde. Daß eine solche Darstellung nicht aus christlicher Feder stamme, kann nicht nachgewiesen werden. Daß sie durch fremde und spätere Gesichtspunkte nicht getrübt ist (es müßte denn der Einschub der Geistestaufe vor der Feuertaufe sein), und daß sie deshalb geschichtlich zuverlässiger ist als die, bei der die Feuertaufe und die Gerichtsvorstellung überhaupt dahin gefallen ist, — in diesem Urteile stimme ich ganz mit Wellhausen überein.

2. Der Anfang des Markus-Evangeliums.

Den einander widersprechenden Erklärungen von Mark 1, 1—4 muß man entnehmen, daß hier ein besonderer Fall, bezw. eine noch nicht gehobene Schwierigkeit vorliegt. Die Hauptsache ist von Wellhausen (Das Evangelium Marci S. 3f.) hervorgehoben worden: er sieht in v. 1: ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ, den Titel der folgenden Schrift; in dem befremdlichen, vorausgeschickten und gemischten Zitat v. 2f.: καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἠσαΐα τῷ προφήτῃ· ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου· φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ, findet er mit Lachmann und Ewald einen späteren Zusatz. Somit würde der ursprüngliche Eingang des Evangeliums in v. 4 zu erkennen sein: ἐγένετο Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Damit wären alle Schwierigkeiten

gehoben, unter denen der jetzige Eingang des Evangeliums leidet. Unerklärt aber bliebe, 1. weshalb das Zitat v. 2f. der Berichterstattung in v. 4 vorangesetzt ist; 2. wie es zu einer Komposition von Mal 3, 1 und Jes 40, 3 unter dem Titel eines Jesajazitats gekommen ist. Von diesen unaufgeklärten Punkten aus ist zu untersuchen, ob die Bemerkungen Wellhausens nicht den Weg zu einem anderen Ziele offen lassen.

Die nächstliegende Auffassung von v. 1 ist die, daß hier eine Überschrift des Buches gegeben ist (Th. Zahn, Einleitung II, 220ff., J. Weiß, S. 24ff.). Eine Parallele bietet LXX Hos 1, 2: ἀρχὴ λόγου κυρίου πρὸς Ὠσηέ. Vgl. auch u. a. cod. D: εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον ἐτελέσθη, ἄρχεται εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην. Ist aber v. 1 nichts als der Titel der folgenden Schrift, so läßt sich die Folgerung kaum umgehen, daß dem kanonischen Markus ebenso der Anfang fehlt wie der Schluß; denn daß mit ἐφοβοῦντο γάρ 16, 8 das Evangelium sollte geschlossen haben, ist mir auch durch Wellhausen (S. 146) nicht wahrscheinlich gemacht worden. Mit 1, 2 kann die Schrift nicht begonnen haben. Diesen Eindruck müssen die mühseligen Versuche, mit dem Eingange fertig zu werden, nur noch verstärken. Nach ausnahmslosem Gebrauche im Neuen Testamente ist die Zitationsformel καθὼς γέγραπται, sowie alle ähnlichen, nie Vordersatz, sondern schließt sich immer an einen Bericht von solchem an, das als Erfüllung eines Weissagungswortes angesehen wird. So steht es auch mit dem Bericht von dem Auftreten des Täufers in der Parallele Luk 3, 3, an den sich in v. 4—6, mit ὡς γέγραπται ἐν βίβλῳ λόγων Ἡσαΐου τοῦ προφήτου zitiert, Jes 40, 3—5 anschließt, und ähnlich mit Matth 3, 3: οὗτος γάρ ἐστιν ὁ ῥηθεὶς διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος.

Da nun unter allen Umständen dem Zitat Mark 1, 2f., wie in den Parallelen bei Matthäus und Lukas, ein Bericht über das Auftreten des Täufers vorangegangen sein muß, so wäre noch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß das Zitat durch Schreiberversehen an falsche Stelle gekommen wäre, daß es also ursprünglich hinter v. 4 gestanden hätte. Dann bliebe aber völlig unerklärt, weshalb nicht bloß Jes 40, 3 zitiert ist, worin man die charakteristische Weissagung auf das Auftreten des Bußpredigers in der Wüste sah, sondern auch Mal 3, 1, worin Jesus (Matth 11, 10; Luk 7, 27) den Sinn fand, daß Gott dem Messias verkünde, er werde ihm einen Boten und Wegbereiter schicken. Daß Mal 3, 1 an unserer Stelle erst in den ursprünglichen Text eingeschoben ist, liegt auf der Hand. Das kann aber nicht durch v. 4 veranlaßt worden sein, da durch Einschub von Mal 3, 1 hinter v. 4 das charakteristische zweimalige ἐν τῇ ἐρήμῳ voneinander getrennt worden wäre. Mithin bleibt

die Möglichkeit, das Doppelzitat v. 2f. habe ursprünglich hinter v. 4 gestanden, außer Betracht.

Unter diesen Umständen kann sich der Zusatz von Mal 3, 1 nur aus Beziehung auf v. 1 erklären. Der Anfang des Evangeliums von Jesus Christus dem Sohne Gottes bestände also in der messianischen Predigt des Täufers, wie davon Mal 3, 1 geweissagt ist. Wenn die griechischen Exegeten (Theophylakt, Euthymius Zigab.) trotz des fehlenden Artikels vor ἀρχή und des Mangels eines Verbs v. 1 als den Hauptsatz auffassen, auf den das Zitat in v. 2f. zurückweise, so bedarf es keiner Rechtfertigung für denjenigen, dem wir unsere jetzige Textgestalt verdanken, daß er aus Not ebenso konstruiert und dem entsprechend seine Ergänzung vorgenommen hat. Ist nun aber gewiß, daß v. 1 der nicht zum Texte gehörige Titel, Mal 3, 1 aber später eingeschoben ist, so ist es vollends klar, daß vor dem Jesajazitat ein solcher Bericht gestanden haben muß, wie er jetzt in v. 4 nachkommt. Fehlen konnte er natürlich nicht, und so hat ihn der Verfasser unseres Textes hinzugeschrieben in wesentlicher Übereinstimmung mit Luk 3, 2f. Natürlich schleppt dieser asyndetisch angefügte Zusatz sehr auffallend hintennach, da bereits von dem Boten, der dem Messias vorangehen soll, in dem Weissagungsworte ausgesagt gewesen war, er sei φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ gewesen.

Von den 4 Versen, die jetzt den Anfang des Markusevangeliums ausmachen, haben der älteren Schrift nur folgende Worte angehört:

> καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἡσαΐα τῷ προφήτῃ· φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ.

Damit kommen wir zu dem Resultate, daß die von dem kanonischen Markus benutzte Schrift keinen vollständigen Anfang und keinen Schluß hatte. Diesen hat man erst später zu ergänzen gesucht, jenen schon bei der Herstellung des kanonischen Textes.

Was wird nun ursprünglich vor v. 2 gestanden haben? Natürlich zunächst der Satz vom Auftreten des Täufers, auf den das Zitat Jes 40, 3 zurückweist. Aber nur dieser? Nicht eine längere Einleitung? Nicht vielleicht eine Kindheitsgeschichte wie bei Matthäus und Lukas? Bei der Schätzung, die das 2. Evangelium durchschnittlich genießt, wird man die zuletzt genannte Möglichkeit vermutlich ohne weiteres als eine Marotte abweisen. Gerade das, daß dem Markus eine Vorgeschichte wie ein Bericht über die Erscheinungen des Auferstandenen fehlt, hat ihm auf kritischer Seite viele Sympathien verschafft. Das soll man nur ruhig zugeben. Aber weder das eine noch das andere stellt uns auf historisch sicheren

Boden. Daß im Evangelium der so deutlich in 14, 28 vorbereitete Bericht von einer galiläischen Erscheinung des Auferstandenen nicht gestanden habe, scheint mir aller Wahrscheinlichkeit zu widersprechen — von anderen Gründen ganz zu geschweigen. Ob aber im Evangelium Anzeichen zu entdecken sind, die für oder gegen das Vorhandensein einer Kindheitsgeschichte in der älteren Markusform sprechen, wird im Zusammenhang des nächsten kleinen Abschnittes herausgestellt werden.

3. Die Himmelsstimme bei der Taufe Luk 3, 22 in ihrer Bedeutung für das synoptische Problem.

Aus den Differenzen der Überlieferung des Wortlautes der Himmelsstimme bei der Taufe Jesu hat man meines Wissens noch nicht die wichtigen Folgerungen gezogen, die sich hier für das synoptische Problem gewinnen lassen. Bei Lukas findet sich, bezeugt von D a b c d ff² l r: υἱός μου εἶ σύ· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε, während die überwiegende Zahl der griechischen Handschriften und Übersetzungen lesen: σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα. Die verhältnismäßig schwache Bezeugung der erstgenannten Lesart wird vollständig ausgeglichen durch eine glänzende Reihe außerbiblischer Zeugen von Justin. M. an (vgl. besonders Usener, Religionsgeschichtl. Untersuchungen I, S. 40 ff.; A. Resch, Agrapha. S. 346—350; Außerkanonische Paralleltexte III, 20 f.; Bousset, Die Evangelienzitate Justins S. 54; Zahn, Einleitung II S. 358 f.); sodann durch das Gewicht der inneren Gründe, welche die Ausmerzung jener Lesart erklären, während sich ihre Einfügung an Stelle der rezipierten überhaupt nicht erklärt. Nicht bloß spricht für jene, daß sie nicht entstanden sein kann durch Einwirkung der synoptischen Parallelen, sondern vor allem die Ungunst des theologischen Urteils ihr gegenüber, so daß man sich wundern muß, daß sie überhaupt ihr Dasein gefristet hat. Schlagend bemerkt Zahn (II S. 358): „Da nach dem kirchlichen Bekenntnis Jesus schon vermöge seines wunderbaren Eintritts in menschliches Leben Gottes Sohn ist; da ferner Psalm 2, 7 schon Hebr 1, 5 auf dieses Ereignis gedeutet wird und dies zu Luk 1, 32. 35 besser zu passen scheint; da ferner die Abweichung von Matthäus und Markus anstößig sein mußte; da endlich von vielen Häretikern der Taufe Jesu ein übermäßiges Gewicht beigelegt wurde, so mußte β (die abendländische Textgestalt) dem kirchlichen Bewußtsein, zumal bei denjenigen, die wie Justin außer der wunderbaren Erzeugung des Menschen Jesus noch eine vorzeitliche Erzeugung des Logos lehrten, immer unerträglicher werden, die Entstehung und weite Verbreitung von β auf Grund von α in der Kirche des zweiten

Jahrhunderts erscheint unbegreiflich, dagegen die allmähliche Verdrängung von β durch α beinah unvermeidlich.“ Bei voller Anerkennung der Tatsache, daß die Taufstimme aus Psalm 2, 7 der ältesten Überlieferung entsprechen werde, hält man es nun doch für nicht wahrscheinlich, daß dieselbe bei Lukas vorliege, sondern bezeichnet sie als eine vorkanonische (vgl. Bousset, S. 61, J. Weiß zu Luk 3, 22; anders Das älteste Ev. S. 132 f). Man meint, der Evangelist, der die Geburt Christi mit allen Wunderfarben ausmale, könne eine Auffassung von der Taufe als einer Geburt aus Gott im Widerspruche zu seiner Markusquelle nicht erst eingeführt haben. Allein in der Geburtsgeschichte des Lukas weist außer den isoliert stehenden Worten 1, 34 f. (vgl. J. Weiß z. d. St.) nichts auf die wunderbare Zeugung durch den heiligen Geist hin, die bei Matth 1, 18 ff. allerdings die ganze Darstellung beherrscht. Es handelt sich in Luk 1. 2 nicht um die Geburt des Gottes-, sondern des Davidsohnes. Sind nun die Verse 1, 34. 35 von dem Verfasser des Evangeliums hinzugefügt worden, so beweist ihre Fremdartigkeit in jenem Zusammenhang, daß der Evangelist seinen Quellenbericht nicht weiter umgearbeitet hat. Weshalb sollte er nun nicht auch den Quellenbericht über die Taufe Jesu im wesentlichen so aufgenommen haben, wie er ihn vorfand? Dagegen spricht nichts anderes als die Hypothese, daß seine Schrift den kanonischen Markus zur Voraussetzung habe. Aber auf diese morsche Basis die Entscheidung über unsere Frage zu stellen, erscheint mir sehr verwegen. Zuvörderst ist der Zusammenhang der lukanischen Schrift daraufhin zu untersuchen, ob er für den Wortlaut der Himmelsstimme nach Ps 2 oder Jes 42 spreche.

Ausschlaggebend für das Wort von der Zeugung aus Gott ist zunächst das an den Taufbericht sich anschließende Geschlechtsregister. Wie kommt das an diese Stelle? J. Weiß meint: „Die Genealogie steht hier, bei Beginn der Wirksamkeit Jesu, weil sie am Anfang des Evangeliums, welches bis zur Geburt des Täufers ausholte und die zwei Kindheitsgeschichten verflocht, keinen rechten Platz gefunden hätte.“ Das ist unrichtig. Von einer organischen Verbindung der Genealogie Jesu mit der folgenden Geburtsgeschichte ist auch im Beginn des Matthäusevangeliums nicht die Rede; und wenn auch bei Lukas mit der Kindheitsgeschichte Jesu die des Johannes verflochten ist, so kommt eben doch jener nur in Betracht, sofern er Jesu Vorläufer ist. Das würde also die Eröffnung des Werkes durch eine Genealogie Jesu nicht hindern. Aber angenommen, es hätte dem Lukas aus schriftstellerischen Gründen nicht gepaßt, die Genealogie an den Anfang des Werkes zu stellen, so

hätte sie doch einen vortrefflichen Platz gehabt nach dem Bericht von der Geburt Jesu aus dem Geschlechte Davids, also hinter 2, 20. Mithin darf man nicht sagen, Lukas habe die Genealogie hinter die Taufe gestellt, weil er keinen anderen Platz für sie gehabt habe. Es muß vielmehr dieser Platz zunächst als der richtige, vom Schriftsteller gewollte begriffen werden.

Das versteht sich allerdings nicht angesichts des ὡς ἐνομίζετο v. 23, wodurch angedeutet sein soll, daß Jesus tatsächlich nicht der Sohn des Joseph und dessen Ahnen, sondern des heiligen Geistes aus der Maria sei. Allein, daß jene Worte ursprünglich zur Genealogie gehört haben sollten, ist ja, auch abgesehen von unserer Frage, ganz unmöglich. „Wer diese 76 Ahnen Jesu erstmalig zusammengesucht hat, kann dies nicht mit der Absicht getan haben, den mühsam gesponnenen Faden gerade an der entscheidenden Stelle durchzuschneiden mit der Andeutung, daß alles auf einem Irrtum beruhe“ (Holtzmann). Bietet nun hier der Schriftsteller eine wirkliche Genealogie der leiblichen Stammväter Jesu dar, so wäre das allerdings sehr wenig dadurch motiviert, daß Jesus vorher angeredet worden wäre mit: σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα: die Vaterschaft Gottes in bezug auf Jesus wird oft genug erwähnt, ohne daß man auf den Gedanken kommen könnte, an jenen Stellen wäre eine Genealogie der leiblichen Stammväter Jesu am Platze. Anders steht die Sache, wenn Jesu soeben verkündet worden war: υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Neben seine Zeugung aus Gott tritt dann seine menschliche Stammtafel, ganz ebenso wie in Matth 1, allerdings mit dem großen Unterschiede, daß, während es sich bei Lukas um die Zeugung eines im dreißigsten Jahre seines leiblichen Lebens stehenden Menschensohnes zum Gottessohne handelt, dort die Zeugung des Embryo im Mutterleibe der Maria in Betracht kommt, von dem es 1, 20 heißt: τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου. Auf den mit dem σήμερον v. 22 angegebenen Anfang seiner Existenz als υἱὸς θεοῦ bezieht sich auch das ἀρχόμενος in v. 23. Wenn man es umschreibt mit „als er den Anfang mit seinem Auftreten machte“, so bedenkt man nicht, daß im Vorhergehenden von keinem anderen Auftreten Jesu die Rede gewesen ist, als von dem des ganzen Volkes, dem nämlich, daß er zur Johannestaufe gekommen. Von dem Auftreten aber, an das man denkt, nämlich als Prediger des Reiches Gottes, ist bei Lukas erst 4, 14f. die Rede. Wie von Joseph ausgesagt wird, er sei dreißig Jahr alt gewesen, als Pharao ihn zum Herrn über Ägypten setzte (Gen 41, 46: Ἰωσὴφ δὲ ἦν ἐτῶν τριάκοντα ὅτε ἔστη ἐναντίον Φαραώ), nachdem dieser das Zeugnis

abgegeben: μὴ εὑρήσομεν τοιοῦτον, ὃς ἔχει πνεῦμα θεοῦ ἐν αὐτῷ (Gen 41, 38), so heißt es von Jesus Luk 3, 23, er sei etwa dreißig Jahre gewesen an dem Tage, da er mit der Ausgießung des Geistes die göttliche Botschaft vernahm: υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε, und damit über eine Gottessohnschaft hinausstieg, die ihm mit seinen Vorfahren gemeinsam war, deren erster, Adam, aus Gottes Hand hervorging.

Einen weiteren Beweis dafür, daß die Himmelsstimme aus Ps 2, 7 bei Lukas dem ursprünglichen Texte angehört, entnehmen wir der an die Taufe sich anschließenden Versuchungsgeschichte. Daß die Teufelsfragen: εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ (4, 3. 9), die göttliche Erklärung bei der Taufe wieder in Zweifel ziehen wollen, ist anerkannt. Aber das ist doch wieder nur verständlich, wenn durch die Himmelsstimme nicht wie bei der Verklärung die Gottessohnschaft Jesu den Menschen proklamiert wird, sondern wenn sie ihm soeben bei der Taufe zum Besitze geworden ist. Das ist aber bei der Form der Himmelsstimme in Matthäus so wenig der Fall wie in der Verklärungsgeschichte, und auch aus der Form bei Markus: σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα, kann mit Sicherheit jener Schluß nicht gemacht werden, sondern lediglich bei der das σήμερον markierenden in Lukas.

Wenn nachgewiesen ist, daß das εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ der Versuchungsgeschichte auf das Taufwort zurückblickt, so wird auch ein weiterer Zusammenhang der Teufelsworte mit Ps 2 nicht zufällig sein. Unmittelbar auf die Taufstimme aus Ps 2, 7 folgt die Aufforderung Gottes an seinen heute gezeugten Sohn: αἴτησαι παρ' ἐμοῦ, καὶ δώσω σοι ἔθνη τὴν κληρονομίαν σου καὶ τὴν κατάσχεσίν σου τὰ πέρατα τῆς γῆς; Luk 4, 5ff. aber wird berichtet, der Teufel habe Jesu alle Königreiche der Welt gezeigt und gesagt; σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν, ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται καὶ ᾧ ἐὰν θέλω δίδωμι αὐτήν. Werden diese Worte des Teufels nicht erst ganz klar durch die Beziehung auf die an den Sohn von seiten Gottes gerichtete Aufforderung? „Gott kann sein Versprechen garnicht wahr machen, denn mir ist eben von ihm selbst die Herrschaft über die Welt gegeben." Beachtet man nun noch, daß bei den beiden anderen Versuchungen die Negierung des göttlichen Wortes durch εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ eingeleitet wird, und daß bei der Versuchung auf dem Berge jene Anknüpfung an das Taufereignis bisher vermißt wurde, so wird der von mir nachgewiesene Zusammenhang von Luk 4, 5ff. und Ps 2, 8 über jeden Verdacht eines Zufalles stehen und den Beweis zu Ende bringen, daß nicht erst später durch Lukas Ps 2, 7 in den Tauftext gekommen ist, sondern daß dieses ein Stück der

von Lukas treu aufgenommenen Quellenschrift ist, deren theologische Anschauungen sich sonst, wie aus dem ὡς ἐνομίζετο 3, 23 hervorgeht, mit den seinigen nicht immer decken. (Vgl. J. Weiß, D. älteste Ev. S. 133.)

Fehlen diese auf höchstes Altertum hinweisenden Kennzeichen im kanonischen Markus, so ist das nur wieder ein neuer Beweis dafür, wie unhaltbar die Position ist, nach der unser Markus eine Quelle des Lukasevangeliums gewesen sei. Statt υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε liest Mark v. 11: σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα. Am meisten erinnert dieses Wort an Jes 42, 1, und zwar nicht in der Übersetzung der LXX (Ἰακὼβ ὁ παῖς μου, ἀντιλήμψομαι αὐτοῦ· Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου, προσεδέξατο αὐτὸν ἡ ψυχή μου), sondern in der, die Matth 12, 18 gibt: ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ᾑρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου ὃν ηὐδόκησεν ἡ ψυχή μου· θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν, καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ. Diese Stelle, frei von dem, was an Ps 2, 7 anstößig sein mußte, empfahl sich für die Taufe besonders dadurch, daß darin von der Mitteilung des Geistes an den παῖς τοῦ κυρίου die Rede ist. Im Vergleich mit dem lukanischen Wort ist aber nicht bloß zu beachten, daß statt ὁ υἱός μου dasteht ὁ παῖς μου, das sich von jenem auch an anderen Stellen wie Sap. 2, 13. 16. 18 im Sinne nicht wesentlich unterscheidet (G. Dalman, Die Worte Jesu I, 228), sondern daß die Wiedergabe von נָתַתִּי רוּחִי עָלָיו bei Matthäus futurisch aufgefaßt ist und also für die Taufszene nicht passen würde, während LXX allerdings liest: ἔδωκα τὸ πνεῦμα μου ἐπ' αὐτόν. Vor allem aber zeigt sich die Nachwirkung des lukanischen Wortes bei Markus darin, daß es zu einer Anrede an Jesus geworden ist, was sich weder aus dem Original und dessen Übersetzungen, noch aus der Markusdarstellung, wo es meiner Überzeugung nach trotz der Anrede an Jesus doch zunächst für den Täufer bestimmt ist, noch endlich aus der verwandten Himmelsstimme bei der Verklärung erklärt. Daß es bei Matthäus wieder zu der jesajanischen Grundform zurückgebildet wurde, ist eigentlich ein naturnotwendiger Prozeß, der eintreten mußte, nachdem bei ihm die unmittelbare Beeinflussung durch das Wort in der ältesten Überlieferung weggefallen war. In der dreifachen Form der Taufstimme stellt sich ein sehr durchsichtiger Prozeß dar, dessen Stadien sich bei Lukas, Markus, Matthäus erhalten haben:

1. υἱός μου εἶ σύ· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.
2. σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα.
3. οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ ηὐδόκησα.

Wie nahe Bousset der richtigen Lösung des im Lukastexte vorliegenden Problems kommt, ergibt sich aus folgendem merkwürdigen

Satze: „Der Textredaktor des Lukas, dessen Tätigkeit wir im Kod. D begegnen, hat jedenfalls nur sehr harmlos und aus harmonistischen Gründen den altertümlichen Bericht wiederhergestellt, vielleicht weil Lukas in seinem Bericht über die Taufe dem Wortlaut der Quelle am nächsten stand, in der jener Wortlaut der Taufstimme stand.“ Anstatt einen altertümlichen Text anzunehmen, in dem eine jüngere Form des Taufwortes stand, an deren Stelle dann ein Redaktor die alte Form gerückt hat, sagen wir einfach, den Bericht über die Taufe und die Himmelsstimme, beide gleich altertümlich, habe Lukas der alten Quelle entnommen, von der der kanonische Markus eine stark modernisierende Bearbeitung darstellt. Für das richtige Verständnis des Verhältnisses der Synoptiker untereinander ist die Taufgeschichte von durchschlagender Bedeutung.

Das wird sich noch weiter zeigen, wenn wir untersuchen, was sich aus dem Verhältnis der bei Lukas eng zusammengehörenden Perikopen von der Taufe und vom Geschlechtsregister Jesu zu Markus und Matthäus ergibt. Da bei diesen hinter der Taufe kein Geschlechtsregister steht, und da die Geschichte von der Versuchung so offenbar auf die von der Taufe zurückblickt, so hat man sich daran gewöhnt, im Geschlechtsregister einen lukanischen Einschub zu sehen. Aus den oben angestellten Untersuchungen wird sich ergeben haben, daß diese Hypothese unhaltbar ist. Derjenige, der 3, 23 zu ὢν υἱὸς Ἰωσήφ ein ὡς ἐνομίζετο fügte, um die Genealogie für seinen theologischen Standpunkt annehmbar zu machen, kann nicht ein ihm so unbequemes Schriftstück wie die Genealogie hinter der Gottesstimme eingeschaltet haben, die Jesu bei seiner Taufe verkündete: σήμερον γεγέννηκά σε. Die Genealogie ohne das ὡς ἐνομίζετο ist der Theologie des zweiten Jahrhunderts gerade so anstößig gewesen, wie das Taufwort aus Ps 2, 7. Wenn nun dieses in Markus und Matthäus einem unbedenklicheren hat weichen müssen, so wird man es doch nicht für einen Zufall halten wollen, daß auch die Genealogie hinter der Taufe bei ihnen geschwunden ist.

Es wäre das nicht unbedingt nötig gewesen. In der Form, in der sie im kanonischen Lukas vorliegt, hätten auch der kanonische Markus und Matthäus sie sich gefallen lassen können. Weshalb haben sie sie gestrichen? Eine deutliche Antwort ergibt sich aus dem Texte des Matthäus. Dieser bietet eine kunstvoll in bedeutsame Perioden eingeteilte Genealogie ganz im Beginne seines Evangeliums; somit konnte die andere fallen. Ganz so einfach freilich, wie es auf den ersten Blick scheint, ist die Sache nicht. Bildet wie bei Lukas so auch bei Matthäus den

Grundstock seiner Erzählungen eine alte Tradition, die sich im Lukastext der Taufe und Genealogie Jesu noch relativ rein erhalten hat, so müssen doch handfeste Gründe vorliegen, die es uns erklären, daß er die Genealogie Luk 3, 23—38 fallen gelassen und statt deren eine andere vor den Bericht von der Zeugung Jesu aus heiligem Geiste und den von der jungfräulichen Geburt gestellt hat. Gerade diese Stellung macht es unmöglich, die Schwierigkeit durch die Wendung zu beseitigen: „Aus irgend welchen Gründen schien ihm die Genealogie Matth 1, 1—17 glaubwürdiger als die bei Lukas und die Stellung am Anfang einer Lebensgeschichte passender als mitten im Verlauf derselben.“ Es liegt Absicht darin, daß er eine Genealogie, die er an der entscheidenden Stelle (v. 16: Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσὴφ τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός) einer ähnlichen Korrektur unterwarf wie Lukas die seinige, verband mit der Geschichte von der Erzeugung Jesu aus heiligem Geiste. Durch diese Geschichte war ja aufs deutlichste dargetan, in welchem Lichte die Genealogieen Jesu anzusehen seien. Die Umsetzung der Genealogie bei Matthäus bedeutet also nichts anderes als eine radikale Korrektur der Ansicht, die in der älteren synoptischen Überlieferung dadurch zum Ausdruck gekommen war, daß der im dreißigsten Jahre zum Sohne Gottes gezeugte Jesus nach Seiten seines leiblichen Lebens eine Ahnenreihe besaß, die ihn durch seinen Vater Joseph zu Davids Sohne und durch Adam zum Sohne Gottes machte wie alle anderen Menschen.

Wie sieht es nun aber mit der Schrift aus, auf die das defekte kanonische Markusevangelium zurückweist? Hier haben wir weder eine Genealogie hinter der Taufe, noch eine solche am Anfang. Wie soll man sich das erklären? Es gehört zu den als ganz selbstverständlich geltenden Annahmen der Kritik, an denen zu zweifeln für frevelhaft oder töricht angesehen wird, daß das zweite Evangelium auch dadurch seine Überlegenheit über die beiden anderen Synoptiker erweise, daß es noch keine Kindheitsgeschichte habe. Gewiß, ihm fehlt die Kindheitsgeschichte so gut wie der Schluß. Aber sie fehlt ihm vielleicht nur deshalb, weil ihm auch der Anfang fehlt. Daß letzteres der Fall, ist im 2. Abschnitt unserer Untersuchungen nachgewiesen worden. Ob damit auch eine Kindheitsgeschichte gefallen sei, mußte als bloße Möglichkeit unentschieden gelassen werden. Jetzt stehen wir an dem Punkte, wo wir wohl oder übel weiter gedrängt werden. Die Veränderung der ältesten Form der Taufstimme kann nach allem oben Bemerkten keinen anderen Grund gehabt haben als den, daß die betreffenden Schriftsteller eine Überlieferung

kannten, wonach Jesus nicht in seinem dreißigsten Jahre zum Sohne Gottes gezeugt wurde, sondern wo sein Eintritt in das irdische Leben auf eine Zeugung aus heiligem Geiste zurückgeführt worden war. Sollte die der 2. Evangelist nicht mit in seiner Lebensgeschichte Jesu verwendet haben? Deshalb brauchte nun freilich bei ihm die lukanische Genealogie so wenig fehlen wie bei Lukas selbst. Ein derartiges Aktenstück ließ ein Schriftsteller schwerlich mir nichts dir nichts fallen, es sei denn, daß er es an einen anderen Platz stellen oder durch ein wertvolleres ersetzen wollte. Wie das möglich war, ersieht man aus Matthäus. Alle diese Erwägungen führen zu der Annahme, daß in der Lücke zu Anfang des kanonischen Markus eine Genealogie Jesu in Verbindung mit einer Geschichte von der Zeugung Jesu aus heiligem Geiste und der jungfräulichen Geburt gestanden hat, aller Wahrscheinlichkeit nach in wesentlicher Übereinstimmung mit dem, was wir jetzt in Matth 1 und 2 lesen.

Was läßt sich gegen diese Hypothese einwenden? Daß die älteste synoptische Überlieferung keine Vorgeschichte gehabt hat, steht auch mir fest. Aber ich entnehme die Gründe für diese Ansicht nicht dem defekten Anfang des Markusevangeliums, sondern vor allem der Tatsache, daß der Verfasser jener Quellenschrift das Bedürfnis gehabt hat, hinter dem Bericht von der Taufe Jesu eine Mitteilung über seine irdische Herkunft zu machen. Das würde er an jener Stelle nicht getan haben, hätte er vorher bereits eine Kindheitsgeschichte Jesu gebracht: die Stellung der Genealogie bei Matthäus ist dafür Beweis genug. Das Verschwinden der Genealogie Jesu hinter der Taufgeschichte bei Matthäus hängt mit dem Zusatz der Kindheitsgeschichte zusammen, und in dem vollständigen Markusevangelium wird es nicht anders gewesen sein. Schon der Titel ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ läßt darauf schließen, daß das folgende Buch eine Luk 3, 22 gegenüber entwickeltere Christologie gezeigt habe (vgl. J. Weiß S. 43 ff.). Das wird aber nicht bloß bestätigt worden sein durch die hypothetische Kindheitsgeschichte: auf dasselbe weisen charakteristische Ausdrücke des kanonischen Markus im Vergleich zu Lukas hin. Das Bekenntnis zu Jesus nach seinem Tode stellt sich in folgender Abstufung dar: Luk 23, 47: ὄντως ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν; Mark 15, 39: ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς ἦν θεοῦ; Matth 27, 54: ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς ἦν οὗτος. In der Verhandlung vor dem Synedrium fragt man Jesum nach Luk 22, 66: εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστός, εἰπὸν ἡμῖν; nach Mark 14, 61: σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ, nach Matth 26, 63: . . . εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Während Jesu Antwort nach Lukas dem Synedrium den Stoff zur Anklage gegen Jesus als einen Revolutionär

gibt (22, 71. 23, 2), wird Jesu Antwort nach Markus und Matthäus vom Synedrium als Gotteslästerung angesehen und demgemäß mit dem Tode verurteilt. Vor allem aber wird Mark 6, 3 „die Vaterschaft Josephs künstlich und absichtlich umgangen“ (J. Weiß), wo ὁ υἱὸϲ τῆϲ Μαρίαϲ an die Stelle von υἱὸϲ Ἰωϲήφ Luk 4, 22, bezw. ὁ τοῦ τέκτονοϲ υἱόϲ Matth 13, 55 tritt (vgl. auch Wellhausen zu Mark 6, 3). Soviel mag hier in der Kürze genügen. So kann man nicht sagen, daß eine Vorgeschichte wie in Matth 1 u. 2 an den Anfang des kanonischen Markusevangeliums weniger gut würde gepaßt haben. Ein solches Urteil beruht nicht sowohl auf sicheren Gründen als auf Gewöhnung und einer unrichtigen Deutung der literarischen Erscheinungen, von denen im 2. und 3. Abschnitte die Rede war.

4. Die Taube bei der Taufe Jesu.

Über die Erscheinung der bei Jesu Taufe herabkommenden Taube bemerkt Wellhausen zu Mark 1, 10: „Diese Vorstellung läßt sich bis jetzt anderswo nicht nachweisen; wenn die Rabbinen zu Gen 1, 2 ‚der Geist brütete über dem Wasser‘ hinzufügen ‚wie eine Taube über ihren Jungen‘, so soll das nur eine Erklärung des ungewöhnlichen Verbs sein, und nicht eine Beschreibung des Subjekts.“ — In den drei synoptischen Berichten findet sich die Taube in wesentlich derselben Weise angewendet. Man kann wohl sagen, daß in der Darstellung des Lukas (v. 22: καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμά τὸ ἅγιον ϲωματικῷ εἴδει ὡϲ περιϲτερὰν ἐπ’ [resp. εἰϲ] αὐτόν) ein besonders deutlicher Ausdruck für die allgemeine Sichtbarkeit der Taubenerscheinung vorliege; aber ein wesentlicher Unterschied von der Darstellung bei Markus und Matthäus ist damit nicht gegeben. Daß bei der Neigung, dem geschichtlichen Kern der Taufgeschichte durch Annahme einer Vision nahe zu kommen, der lukanische Ausdruck den anderen Synoptikern gegenüber als legendarische Steigerung angesehen wird, ist begreiflich. Wellhausen hebt mit Recht hervor, daß Lukas den Bericht von der Taubenerscheinung richtig verstanden habe. Von dem, was der moderne Erklärer Vision nennt, wissen Markus und Matthäus in ihren Berichten nichts.

Dagegen erhebt sich dem Lukastext gegenüber die Frage, ob sich die Taubenerscheinung, die er besonders realistisch beschrieben hat, wirklich reime mit seinem sonstigen Texte. Es läßt sich nicht verkennen, daß bei ihm in der weiteren Darstellung der Geschichte mit besonderer Deutlichkeit und Entschiedenheit ausgesprochen wird, daß der Geist, der

in der Taufe herabkam, eine sein Inneres füllende Kraft war. Während die Versuchungsgeschichte bei Markus v. 12 eingeleitet wird durch: καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον, und bei Matth 4, 1 gar durch: τότε ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος, heißt es bei Luk 4, 1 zuerst: Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου; sodann steht er die vierzig Tage der Versuchung unter der Wirkung des Geistes: καὶ ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ; nach der Versuchungsgeschichte wird seine galiläische Tätigkeit eingeleitet durch den Satz 4, 14: καὶ ὑπέστρεψεν ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος εἰς τὴν Γαλιλαίαν, und bei seinem ersten Auftreten in Nazaret führt er sich ein (4, 18) durch das Jesajazitat: πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι. Dem steht die Darstellung in 3, 22: καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον σωματικῷ εἴδει ὡς περιστερὰν ἐπ' αὐτόν, sehr fremdartig gegenüber. Das Disparate in der Darstellung würde noch stärker hervortreten, wenn mit D it vulg εἰς αὐτόν statt ἐπ' αὐτόν zu lesen wäre.[1] Die Entscheidung hierfür ist tatsächlich schon durch das Resultat der Untersuchung im 3. Abschnitte gegeben. Sieht man aus dem Verhältnis von Matthäus v. 16 zu Markus v. 10, daß bei der Vorstellung vom Geiste als einer Taube die Lesart εἰς αὐτόν sich mit einer gewissen Notwendigkeit in ἐπ' αὐτόν verwandeln mußte, so liegt auch, abgesehen von dem Urteil über die Himmelsstimme, der Gedanke nahe, daß, falls im Lukastexte das σωματικῷ εἴδει ὡς περιστεράν ein Zusatz zu dem alten Texte sein sollte, die gleiche Hand ἐπ' aus εἰς gemacht haben werde.

Aber liegen Anhaltspunkte dafür vor, daß bei Lukas ein Text verarbeitet sein könnte, in dem von einer Taubenerscheinung nichts gestanden? Die Darstellung der Taufgeschichte im Hebräerevangelium gibt darüber sicheren Bescheid. Sie lautet: factum est autem, cum ascendisset dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum et dixit illi: fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires, et requiescerem in te, tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnat in sempiternum.[2] In dieser Darstellung wird die Taube nicht bloß nicht genannt, sie kann überhaupt nicht dagestanden haben, da an der Stelle, wo sie sonst genannt wird, fons omnis spiritus sancti erscheint. Usener bemerkt a. a. O. I, S. 68:

---

[1] Vgl. Usener S. 68: „Die Taube, die in Jesus eingehen soll — und nirgends wird gesagt, wo sie sonst geblieben wäre — deren Leiblichkeit bei Luk 3, 23 noch ausdrücklich betont wird, ist widerspruchsvoll und unfaßbar."

[2] Vgl. E. Preuschen, Antilegomena S. 4, 24 ff.

„Wir können mit voller Gewißheit behaupten, daß das Bild der Taube dieser Fassung fremd war."

Zum Verständnis der Worte des Hebräerevangeliums wird Folgendes zu beachten sein: Die Vorstellung des Geistes als eines Regens, der das tote Erdreich lebendig macht, ist bekannt aus Stellen wie Jes 32, 15. 44, 3 ff.; Ez 39, 29; Joel 3, 1. Die ganze Geistesquelle ist die ganze Fülle, wie sie Jes 11, 2 f. als Mitgift des Messias geschildert ist: καὶ ἀναπαύσεται ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα τοῦ θεοῦ, πνεῦμα σοφίας καὶ συνέσεως, πνεῦμα βουλῆς καὶ ἰσχύος, πνεῦμα γνώσεως καὶ εὐσεβείας. ἐμπλήσει αὐτὸν πνεῦμα φόβου θεοῦ. In Anwendung auf den „Menschensohn" der Bilderreden des Buches Henoch findet dieser Gedanke folgende Form (49, 1. 3): „Denn (der Geist der) Weisheit ist ausgegossen wie Wasser, und Herrlichkeit hört nicht auf vor ihm . . . . In ihm wohnt der Geist der Weisheit und der Geist dessen, der Einsicht gibt, und der Geist der Lehre und der Kraft und der Geist derer, die in Gerechtigkeit entschlafen sind." Wie hier die Geistesfülle des Menschensohnes als eine die aller vorangegangenen Gerechten übertreffende hingestellt wird, so heißt es 42, 1 f. von der Weisheit, der Trägerin des göttlichen Geistes: „Die Weisheit fand keinen Platz, wo sie wohnen sollte, da ward ihr eine Wohnung in den Himmeln. Es kam die Weisheit, um unter den Menschenkindern zu wohnen, und fand keinen Wohnort; da kehrte die Weisheit zurück an ihren Ort und nahm ihren Sitz unter den Engeln." Dort hat sie nun ihre Brunnen, aus denen die Vollendeten trinken (48, 1); aber dem Auserwählten wird dann die ganze Fülle zuteil.

Werden diese Parallelen genügen, die theologischen Gedanken des Berichtes des Hebräerevangeliums deutlich zu machen, so ist es ohne weiteres klar, daß die Form des Ausdrucks „descendit fons omnis spiritus sancti" bedingt ist durch den vorangehenden Hinweis auf die Wassertaufe: „cum ascendisset dominus de aqua": Als Jesus aus der Wassertaufe emporstieg, kam die Geistestaufe auf ihn herab. Dem „descendit" entspricht κατέβη, das vom Herabkommen des Regens oft gebraucht wird (vgl. Matth 7, 25. 27; Ps 72 (71), 6; Jes 55, 10; Ez 22, 24 cod. A), aber auch sonst von allem Möglichen, was vom Himmel auf die Erde herabkommt: vom Feuer des Blitzes, vom Manna, von jeglicher guten und vollkommenen Gabe (Jak 1, 17), von jenem Tuche voll unreinen Getieres, das sich nach Act 10, 11 zu Petrus niederließ, vom himmlischen Jerusalem (Apoc 21, 2).

Im Hebräerevangelium steigt also vom Himmel herab dasjenige, wovon die Wasserflut, in die Jesus untergetaucht wurde, nur ein schatten-

haftes Abbild war, der heilige Geist, in den wie in eine die sämtlichen Wasser einer Quelle zusammenfassende Flut der Messias dann auch seine Anhänger eintauchen wird, wie seine Feinde in den Feuersee. Bei dieser Sachlage kann man zweifeln, ob fons die genaue Wiedergabe dessen sei, was in der griechischen Vorlage des Evangeliums gestanden. Denn fons an sich bezeichnet nicht gerade das Wasser, in dem man untertauchen kann, und es wäre deshalb an dieser Stelle, wo es dem Jordan gegenübertritt, in den Jesus körperlich untergetaucht war, kein sehr zutreffendes Bild gewesen. Die Wassersammlung, in der man schwimmen, sich untertauchen (κολυμβᾶϲθαι Act 27, 43) kann, heißt κολυμβήθρα (vgl. Joh 9, 7 von Siloah; auch 2 Reg 18, 17; Neh 2, 14; Kohel 2, 6; Jes 22, 9; Nahum 2, 9). Sollte nicht im griechischen Texte gestanden haben ἡ κολυμβήθρα παντὸϲ τοῦ πνεύματοϲ ἁγίου? Es ist das um so wahrscheinlicher als κολυμβήθρα, gelegentlich durch fontes übersetzt und vom Taufwasser gebraucht, ein bekannter kirchlicher Terminus geworden ist.[1]

Kann man es nun für zufällig halten, daß an eben der Stelle, wo die im Hebräerevangelium noch konservierte Evangelientradition von dem Herabkommen der κολυμβήθρα τοῦ πνεύματοϲ ἁγίου geredet hat, das Markusevangelium erzählt, Johannes habe den Geist herabsteigen sehen tamquam columbam? Der griechische Ausdruck für das Tauchbad und der lateinische für die Taube sind eines Stammes; beide kommen von κολυμβᾶν untertauchen her. Das im Griechischen für eine Art Tauchervögel gebrauchte Wort κόλυμβοϲ (bezw. κολυμβίϲ) wird im Lateinischen (columbus) für das Männchen der Taube gebraucht. Hesychius erklärt: Κόλυμβοι, αἱ κολυμβάδεϲ, τὰ ὄρνεα ἢ ζωΰφια ἐν κολυμβήθραιϲ. — Nach alledem scheint wenigstens mit der Möglichkeit gerechnet werden zu müssen, daß bei dem Zustandekommen des Berichtes über die den Taufvorgang begleitenden Erscheinungen ein Mißverständnis stattgefunden hat. Es braucht wohl nicht ausdrücklich bemerkt zu werden, daß bei Annahme von ὡϲ περιϲτεράν als ältestem Text jedes Mißverständnis unmöglich wäre. Vielmehr ist die Voraussetzung die, daß in dem Texte des Hebräerevangeliums von dem Herabkommen der κολυμβήθρα τοῦ πνεύματοϲ die Rede gewesen. Daß man diesen Ausdruck anstößig fand, begreift sich leicht, zumal wenn man nicht beachtete, wie er veranlaßt war durch den Gegensatz zu dem Tauchbad im Jordan, aus dem Jesus eben hervorkam. Noch unverständlicher

---

1 Vgl. J. C. Suiceri thesaurus eccl. II, 139. I, 659.

wurde der Ausdruck, wenn man als Subjekt zu et requievit super eum et dixit ei nicht den spiritus sanctus, sondern die fons, resp. κολυμβήθρα ergänzte. Wenn diese Jesum angeredet habe, daß sie bisher vergeblich zu ruhen gesucht und erst jetzt endlich auf ihm ihre Ruhe gefunden habe, so war das nicht bloß widersinnig, sondern es konnte einem dabei wohl die von Noah aus der Arche entsandte Taube einfallen, Gen 8, 9: καὶ οὐχ εὑροῦσα ἡ περιστερὰ ἀνάπαυσιν τοῖς ποσὶν αὐτῆς, und der Gedanke kommen, ob nicht κολυμβήθρα eine Verschreibung für κόλυμβος oder columba sei, von einem Abschreiber begangen, der seine Gedanken noch beim Tauchbade Jesu gehabt habe. Nachdem dann einmal die „Taube“ eingeführt war, so blieb es auch nicht bei dem indifferenten Begriff καταβαίνειν, sondern im Anschluß an Ps 55 (54), 7: τίς δώσει μοι πτέρυγας ὡσεὶ περιστερᾶς, καὶ πετασθήσομαι καὶ καταπαύσω, wurde das Kommen der Taube ausdrücklich als ein Herbeifliegen bezeichnet, wie schon bei Justinus M.: καὶ ἀναδύντος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὕδατος ὡς περιστερὰν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐπιπτῆναι ἐπ' αὐτὸν ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι (vgl. Dialogus c. 88 D; die weite Verbreitung dieser Textrezension hat Bousset, Die Evangelienzitate Justins des Märtyrers S. 58f. nachgewiesen), von den Darstellungen, wo sie mit dem Ölblatt im Schnabel erscheint, zu geschweigen (vgl. A. Jacoby, Ein bisher unbeachteter apokrypher Bericht über die Taufe Jesu: Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst VII, S. 90f.). Auch andere Vorstellungen von der mythologischen Bedeutung der Taube können mitgewirkt haben (vgl. Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen I, S. 56); doch läßt sich ihr Einfluß nicht mehr sicher feststellen. Als quellenmäßig feststehendes Datum wird man anzunehmen haben, daß in der ältesten Überlieferung an Stelle der Taube des heiligen Geistes die Rede gewesen vom Wasserbad des heiligen Geistes, und daß diese Vorstellung nach allen Seiten hin betrachtet das Zeichen höheren Altertums an sich trägt.

Kehren wir von hier zur Untersuchung des synoptischen Taufberichtes zurück, so werden unsere Bedenken dem Lukastexte gegenüber gerechtfertigt sein. Obwohl, wie oben gezeigt ist, gerade im lukanischen Berichte der heilige Geist als eine Jesus erfüllende Kraft vorgestellt ist, heißt es von seinem Herabkommen: σωματικῷ εἴδει ὡς περιστεράν. Dazu kommt, daß die im Hebräerevangelium dargestellte Situation, wonach Jesus in unmittelbarem Anschluß an das Tauchbad im Jordan das Tauchbad des heiligen Geistes erhält, in diesem Texte nicht die geringste Spur hinterlassen hat: auf Jesu Getauftwerden bezieht sich das einzige

Wort βαπτισθέντος, und daran schließt sich dann die Bemerkung, daß er gebetet habe. Statt des Auftauchens bezw. Heraustretens aus dem Jordan berichtet Lukas erst im Beginn der Versuchungsgeschichte: Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου. Unter diesen Umständen wird man ein Recht haben, die Worte über die Taubenerscheinung als einen lukanischen Zusatz zu dem von ihm benutzten Texte zu betrachten.

Anders stellt sich die Sache bei Markus. Verwandt ist sein Bericht dem des Hebräerevangeliums, sofern von einem ἀναβαίνειν ἐκ τοῦ ὕδατος die Rede ist, dem sofort (εὐθύς) das καταβαίνειν des Geistes folgt. Aber dieser kommt nicht als himmlisches Tauchbad in Frage, sondern erscheint in Taubengestalt. So wird denn der himmlische Vorgang zu einem Schauwunder für den Johannes, während er im Hebräerevangelium ganz objektiv ein Jesu geltendes Ereignis ist. Dem entspricht es, daß eine deutliche Korrespondenz zwischen dem ἀναβαίνειν ἐκ τοῦ ὕδατος und dem καταβαίνειν des Geistes nicht mehr vorhanden sein kann, und so fällt ersteres dem Johannes zu und wird zu einem Verlassen des Flußbettes von seiten des Taufenden statt zu einem Auftauchen des Getauften aus dem Wasser. Bei alledem schimmert die ursprüngliche Situation durch und ist der Anlaß dafür, daß man immer wieder Neigung verspürt, Jesus als das Subjekt von εἶδεν anzusehen. In Matthäus v. 16 ist, offenbar unter Einwirkung anderer evangelischer Literatur, noch einmal Jesus zum Subjekt des ἀνέβη geworden, ohne daß dadurch die Undurchsichtigkeit von Markus gebessert wäre.

Immerhin muß man sich darüber wundern, daß der Markusbericht bei aller offenbaren Abhängigkeit von der im Hebräerevangelium vorliegenden Tradition so entschieden die weder in diesem noch bei Lukas vorhandene Tendenz, Johannes zum Zeugen des Taufwunders zu machen, verfolgt. Diese Tendenz findet sich bekanntlich in der johanneischen Darstellung der Taufe. Ich setze voraus, daß, wie auch Usener (a. a. O. S. 54f.) bereits aufgespürt hat, in jener Stelle der Taufvorgang zweimal berichtet wird. In beiden Darstellungen betont Johannes: ἐγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτόν, und tritt damit in ausdrücklichen Gegensatz zu des Matthäus Sonderüberlieferung v. 14f., wonach vor der Taufe ein Gespräch zwischen Jesus und Johannes stattfindet, das zu seiner Voraussetzung eine Kenntnis des Johannes von der Gottessohnschaft Jesu hat. Also nach dem johanneischen Berichte hat der Täufer die Versicherung von dem, auf welchen seine prophetische Sendung zurückgeht, erhalten, daß ihm der mit dem heiligen Geiste taufende Messias als solcher dadurch kundgetan

werden solle, daß auf ihn der Geist herabkomme und auf ihm bleibe. Wie das gemeint ist, ergibt sich vor allem aus den Schlußworten des Satzes: ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν. Das Bleiben auf ihm steht einer nur augenblicklichen Begabung mit Geist gegenüber. Mithin muß es sich dabei von seiten des Täufers nicht bloß um ein Beobachten bei der Taufe, sondern auch um ein solches bei dem weiteren Verhalten Jesu handeln. Zu letzterem hat Johannes seit der Taufe genügend Anlaß gehabt, da er Jesus nach v. 26 als unerkannt in der Mitte des jüdischen Volkes Wandelnden im Auge behalten hat. Eben damit ist nun als ganz selbstverständlich gegeben, daß das, was der Täufer sehen sollte, nicht eine der Wundererscheinungen bei der Taufe war, sondern eben das, was Jesus in der Synagoge zu Kapernaum als auf ihn selbst sich beziehend ausgesagt hatte: πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς κτλ. (Luk 4, 18). Auf die Frage, wie man das habe sehen können, braucht man nicht daran zu erinnern, daß „sehen" hier so viel wie „erkennen" sei, und daß dasjenige, was vom Winde gesagt werden kann, auch auf den Geist passen werde; vgl. 2 Reg 3, 17: οὐκ ὄψεσθε πνεῦμα, καὶ οὐκ ὄψεσθε ὑετόν; Matth 14, 30: βλέπων δὲ τὸν ἄνεμον. Es genügt, daß es von der Ausgießung des Geistes auf die Jünger Act 2, 33 heißt: ἐξέχεεν τοῦτο ὃ ὑμεῖς καὶ βλέπετε καὶ ἀκούετε (vgl. meine Schrift: Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert S. 47). Auch Jesu sah man an und hörte es aus seinen Worten, daß der Geist auf ihn herabgekommen war. Daß nun freilich das ἴδῃς Joh 1, 33 sehr bald auf die Wunderzeichen bei der Taufe bezogen wurde, liegt so sehr in der notwendigen Entwickelungslinie, daß man sich darüber nicht verwundern kann, wenn in der anderen Rezension der Taufgeschichte bei Johannes v. 31f. die Worte ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν, so umgestaltet sind: τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ, καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν. Daß hier die bei Markus vertretene Tradition eingewirkt hat, sieht man sofort, aber auch die Fremdartigkeit dieses Zuges, der den Hauptnachdruck auf die Taubenerscheinung legt, während er auf dem dauernden Begabtsein mit dem Geiste ruht, also auf etwas, das der äußeren Erscheinung des Herabkommens des Geistes gänzlich indifferent gegenübersteht.

So ergibt sich, daß im Hebräerevangelium, in der den Synoptikern zu Grunde liegenden und besonders gut bei Lukas erhaltenen Schrift, sowie in der Joh 1, 33 verwendeten Überlieferung die Taubenerscheinung

keinen Platz gehabt hat, und daß eben dort die Taufe Jesu einen Sinn hat, der der Himmelsstimme Ps 2, 7 entspricht, und den Wellhausen so formuliert: „Auf alle Fälle liegt die wesentliche Bedeutung der Taufe Jesu darin, daß sie ihn zum Messias umwandelt, daß er als simpler Mensch in das Wasser hinabsteigt und als der Sohn Gottes wieder heraufkommt."

5. Die Tiere in der Versuchungsgeschichte.

Wenn im dritten Abschnitt mit Recht nachgewiesen ist, daß ein deutlicher Zusammenhang zwischen der ältesten Form der Taufstimme und der Versuchungsgeschichte nach Lukas (und Matthäus) besteht, so ist damit bereits angedeutet worden, daß die kurze Rezension dieser Geschichte bei Markus erst eine spätere Form sei. Aber gerade diese hat dem 2. Evangelium ebenso wie das Fehlen der Kindheitsgeschichte und eines Berichtes über Erscheinungen des Auferstandenen viele Sympathieen verschafft. Der kurze Bericht bei Markus ließ sich scheinbar leicht als Keim der breiteren Ausführungen bei den anderen Evangelisten begreifen und zudem so viel bequemer verwenden in einer modernen Darstellung des Lebens Jesu. Denen aber, die bei Markus nur einen Auszug aus der breiten Darstellung der beiden anderen Synoptiker sehen, macht Holtzmann (S. 114) bemerklich, daß die Tiere Mark 1, 13 unter allen Umständen Sondereigentum des Markus bleiben. Vielleicht wird es möglich sein, gerade von diesem Punkte aus die rätselhafte Form der Markusdarstellung und ihres Verhältnisses zu den Parallelberichten klar zu machen.

Während im Beginn der Versuchungsgeschichte Markus und Lukas übereinstimmen, sofern beide von einem 40 Tage anhaltenden Versuchtwerden Jesu durch den Teufel berichten, berührt sich Markus im Schluß mit Matthäus, sofern beide von einem Jesu erwiesenen Dienst der Engel berichten, wovon Lukas nichts hat. In Matth 4, 11 geht dem Satze: καὶ ἰδοὺ ἄγγελοι προσῆλθον καὶ διηκόνουν αὐτῷ, voraus: τότε ἀφίησιν αὐτὸν ὁ διάβολος; in Mark 1, 13 der parallelen Wendung: καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ, die Bemerkung: καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων. Was mit letzterer ausgesagt werden solle, ist den Erklärern unklar geblieben. Wellhausen meint: „Die Tiere sind Staffage der menschenleeren Wüste; ob sie hier noch Weiteres zu bedeuten haben, stehe dahin." Man pflegt auf 2 Makk 5, 27 (Ἰούδας ἀναχωρήσας εἰς τὴν ἔρημον θηρίων τρόπον ἐν τοῖς ὄρεσι διέζη) hinzuweisen, wo die Lebensweise der wilden Tiere als die des Judas bezeichnet wird. Viel näher aber liegt der Hinweis auf

Test. XII patr. Naphtali c. 8: ἐὰν ἐργάσησθε τὸ καλόν, εὐλογήσουσιν ὑμᾶς καὶ οἱ ἄνθρωποι καὶ οἱ ἄγγελοι, καὶ θεὸς δοξασθήσεται δι' ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν, καὶ ὁ διάβολος φεύξεται ἀφ' ὑμῶν, καὶ τὰ θηρία φοβηθήσονται ὑμᾶς, καὶ οἱ ἄγγελοι ἀνθέξονται ὑμῶν. Umgekehrt heißt es sodann von den Übeltätern: . . . καὶ ὁ διάβολος οἰκειοῦται αὐτὸν ὡς ἴδιον σκεῦος, καὶ πᾶν θηρίον κατακυριεύσει αὐτοῦ καὶ ὁ κύριος μισήσει αὐτόν. Ganz ähnlich heißt es Test. Isaschar c. 7: ταῦτα καὶ ὑμεῖς ποιήσατε, τέκνα μου, καὶ πᾶν πνεῦμα τοῦ Βελίαρ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν, καὶ πᾶσα πρᾶξις πονηρῶν ἀνθρώπων οὐ κυριεύσει ὑμῶν, καὶ πάντα ἄγριον θῆρα καταδουλώσεσθε. Häufig finden sich in den Testamenten der 12 Patriarchen Gedanken wie dieser: ἀπόστητε ἀπὸ θυμοῦ καὶ μισήσατε τὸ ψεῦδος, ἵνα κύριος κατοικήσῃ ἐν ὑμῖν, καὶ φύγῃ ἀφ' ὑμῶν ὁ Βελίαρ Dan c. 5. Die in den oben genannten Stellen sich findenden Äußerungen über die θηρία finden ihre Erklärung durch Apoc. Mosis c. 10f.: ἐπορεύθη δὲ Σὴθ καὶ ἡ Εὔα εἰς τὰ μέρη τοῦ παραδείσου. καὶ πορευομένων αὐτῶν ἴδεν Εὔα τὸν υἱὸν αὐτῆς καὶ θηρίον πολεμοῦντα αὐτόν. ἔκλαυσεν δὲ Εὔα λέγουσα· οἴμοι οἴμοι, ὅτι ἐὰν ἔλθω εἰς τὴν ἡμέραν τῆς ἀναστάσεως, πάντες οἱ ἁμαρτήσαντες καταράσονταί με, λέγοντες ὅτι οὐκ ἐφύλαξεν ἡ Εὔα τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ. ἐβόησεν δὲ ἡ Εὔα πρὸς τὸ θηρίον λέγουσα· ὦ σὺ θηρίον πονηρόν, οὐ φοβήσει τὴν εἰκόνα τοῦ θεοῦ πολεμῆσαι; πῶς ἠνοίγη τὸ στόμα σου; πῶς ἐνίσχυσαν οἱ ὀδόντες σου; πῶς οὐκ ἐμνήσθης τῆς ὑποταγῆς σου, ὅτι πρότερον ὑπετάγης τῇ εἰκόνι τοῦ θεοῦ; Τότε τὸ θηρίον ἐβόησε λέγον· ὦ Εὔα, οὐ πρὸς ἡμᾶς ἡ πλεονεξία σου οὔτε ὁ κλαυθμός σου, ἀλλὰ πρὸς σέ, ἐπειδὴ ἡ ἀρχὴ τῶν θηρίων ἐκ σοῦ ἐγένετο. πῶς ἠνοίγη τὸ στόμα σου φαγεῖν ἀπὸ τοῦ ξύλου περὶ οὗ ἐνετείλατό σοι ὁ θεὸς μὴ φαγεῖν ἐξ αὐτοῦ; διὰ τοῦτο καὶ ἡμῖν ἡ φύσις μετηλλάγη. νῦν οὖν οὐ δυνήσει ὑπενεγκεῖν, ἐὰν ἀπάρξομαι ἐλέγχειν σε.

Überblickt man jene Stellen aus den Testamenten der 12 Patriarchen, so sieht man, daß in ihnen beieinandersteht, was jetzt zu einem Teil in den Schlußworten bei Markus (καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων, καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ), zum anderen bei Matthäus (τότε ἀφίησιν αὐτὸν ὁ διάβολος, καὶ ἰδοὺ ἄγγελοι προσῆλθον καὶ διηκόνουν αὐτῷ) getrennt zu finden ist. Die Ähnlichkeit ist aber eine so große, daß an einer Beziehung von Markus und Matthäus zu jenen Stellen nicht zu zweifeln ist. Der Sinn der rätselhaften Wendung von den Tieren bei Markus kann kein anderer sein als der, daß die wilden Tiere, in deren Mitte Jesus war wie Daniel in der Löwengrube, ihm nichts anhaben konnten. Ist dadurch, daß Eva der Stimme des Versuchers gehorcht hat, das Menschengeschlecht unter die Gewalt der Tiere gekommen, so ist der υἱὸς τοῦ θεοῦ, der dem Satan

widerstanden hat, auch damit Herr über die Tiere geworden, und kann seinen Jüngern gleiche Macht geben; vgl. Luk 10, 18f.: ἐθεώρουν τὸν σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα. ἰδοὺ δέδωκα ὑμῖν ἐξουσίαν τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ, καὶ οὐδὲν ὑμᾶς οὐ μὴ ἀδικήσει.

Aus alle dem ergibt sich nun aber auch, daß dem rätselhaften Worte bei Markus nur deshalb kein sicherer Sinn abgewonnen werden kann, weil ihm kein Bericht darüber vorausgeht, daß Jesus in der Teufelsversuchung bestanden und daß der Teufel ihn verlassen hat. Damit ist aber der Beweis erbracht, daß der Text bei Markus ein Fragment ist, dem nicht durch Absicht, sondern durch Mißgeschick gerade das mittlere Hauptstück verloren gegangen ist. Aber schon aus diesem Fragmente ist mit Sicherheit zu erkennen, daß es dieselbe Mittelstellung zwischen Lukas und Matthäus einnimmt, die wir in den vorigen Abschnitten dem Markustexte zuweisen mußten. Daß im Eingang der Perikope Lukas und Markus einander nahestehen, während Matthäus ihnen gegenüber die Kennzeichen eines sekundären Textes zeigt, ist oben angedeutet worden. Was den Schluß anlangt, so steht Lukas ganz für sich, wenn er v. 13 abschließt: καὶ συντελέσας πάντα πειρασμὸν ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ. So gliedert er diese Geschichte in den Verlauf des Lebens Jesu ein, nachdem er sie selbst als eine Periode dieses Lebens, die sich in der Wüste und Jerusalem abspielt, zur Darstellung gebracht hat. Anders Markus. Aus der Erwähnung der Tiere ergibt sich schon, daß sich die letzte Szene seiner Bearbeitung nicht wie bei Lukas im Tempel zu Jerusalem abgespielt hat, sondern an einem Orte, wo wilde Tiere denkbar sind. So hat denn die ihm zu Grunde liegende Schrift schon jene Steigerung der Geschichte gehabt, die uns jetzt in der Anordnung der drei Versuchungsakte bei Matthäus im Unterschied von Lukas entgegentritt. Beide haben aber in ihren Darstellungen einen feierlichen Abschluß gehabt, der in Anschluß an die geschichtliche Notiz Lukas v. 13: ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ, die Gedanken von dem Lohn dessen, der in der Versuchung zur Sünde standhaft erfunden wird, von der Flucht des Teufels, von der Herrschaft über die Tiere und von dem Dienst der Engel, wie sie u. a. in Test. Naphtali vorliegen, entwickelt. Anregung zu diesem erbaulichen Abschluß erhielt jene Überlieferung auch wohl durch das Zitat von Ps 91, 11 in Luk v. 10, wo von Schutz und Dienst der Engel die Rede ist, und das einem Zusammenhange entstammt, der in einer an Luk 10, 19 erinnernden Weise auf die Herrschaft über die Tiere hinweist; Ps 91, 13: ἐπ' ἀσπίδα

καὶ βασιλίσκον ἐπιβήσῃ καὶ καταπατήσεις λέοντα καὶ δράκοντα.[1] Matthäus hat dann, wie so oft, einen ihm unverständlichen Zug, den von den Tieren, fallen gelassen, und beweist also auch hier im Schluß wie im Anfang Markus gegenüber sekundären Charakter, wie dieser solchen gegenüber der Darstellung des Lukas.

---

1 Vgl. auch Ps 34, 8; Dan 6, 22; Psalm. Sal. 13, 3. 4, 21.

(Weitere Beiträge werden folgen.)

[Abgeschlossen am 5. Okt. 1904.]

Dialogus de Christi die natali.

Ex lingua Armena latine reddidit

Fred. C. Conybeare.

Opusculum hoc e duobus codicibus hausi.

A = Codex 822 bibliothecae Mechitaristarum Insulae sancti Lazari; Djarruntir (Ճառընտիր) 5. գ. 5. Charta bombycina seculo XII° siue XIII° exaratus, satis accurate, litteris quae *bolorgir*, id est rotundae, uocantur.

B = Codex apud Valaršapat in bibliotheca Catholici Armeni adseruatus, catalogi 102. Codex pretiosissimus A. D. 971 charta antiquissima litteris semi-uncialibus exaratus.

Apographo huius codicis usus sum, quod hodie in insula S. Lazari est, codex 139, Djarruntir ճլթ. Apographum id exscripsit A. D. 1836 vir doctissimus Ephrem Sethian in urbe Muš, ubi tunc erat codex A.

Codice B usus A. D. 1899 apud Valaršapat praelo tradidit hoc opusculum Garegin Vardapet Yousêsean inter opera Chosrois. Cum libro impresso apographum contuli.

Plurimi codex A faciendus est, cum ope eius amplissimae lacunae codicis B expleantur.[1]

Fred. C. Conybeare.

Disputatio inter Patriarcham Antiochiae(a) Chosroemque Armenorum Doctore de Festo natali Iesu Christi.

Q. Natiuitatem Christi quare non celebratis?

R. Immo vero maxime. Die autem natiuitatis eius celebramus.

Q. Ecquis dies eius natiuitatis?

R. Ille dies eius natiuitatis quem Iacobus frater domini inscripsit et

[1] Notas literis indicatas quaeras sub finem dialogi.

instituit in ecclesia. Et ipse Iacobus una cum Iosepho erat intrando ad censum, sciebatque annum et mensem natiuitatis eius.

Q. Quare ergo cuncti fideles celebrant mense Decembris, nisi soli ex Armenis <aliqui> a Iustiniano rege usque hodie?

R. Et initio quare nescitis concorditer celebrasse omnes christianos[1] Salvatoris ab Epiphania, quam tempore et nomine innouarunt MLXII anno paulum minus, ab ordinato usque ad Iustiniani XXXIII^{m}? An vero Iustiniani violentiam adprobatis quam exercuit in Hierosolymitanos et in omnem principatum, immutando ordines ecclesiae? Alioquin synodum eius accipe ceteraque credenda eius.

Q. Ecquid dixit Iacobus frater domini?

R. Haecce dicit: Festum sanctae Epiphaniae celebratur mense ianuario die sexta, id quod post longa tempora confirmauit ratumque habuit beatus Cyrillus.

Q. At si immutauerit Iustinianus ob augendum festiuitatis splendorem quid damnum?

R. Iacobus dei frater festum instituit, Iustinianus autem immutat. Hoc peius esse damnum quid potest?

Q. Rex Constantinus quare amouit Pascham dominica die?

R. Quia ipsa Pascha[2] in dominicam incidit, cum feria prima resurrexerit a mortuis post aequatas diem et noctem post primum quatuordecimum. Quoniam uero novemdecim annorum cyclus necessario circumferebat in sabbatum diem quatuordecimam, violabatque ieiunium, adeoque per longa tempora propter hoc una cum Iudaeis festum egerunt, praesertim nationes vestrae, id quod perstringit beatus Andreas, idcirco multimodo beatus rex postulauit a sancto concilio Niceno ut in ipsam dominicam diem iniicerent Pascham, ne amplius magnum Sabbatum violaretur.

Aliaequae rationes pergraves. Alii e fidelibus XC[3] annorum cyclo festum agebant, alii novemdecim annorum. Romani enim non acceperunt Anatolii Laodicensium episcopi cyclum, quem postea non sine miraculis inuenerunt spiritales fratres. Ideoque maxima contrarietas exstitit inter Romanos aliasque gentes, quia vario modo et dissimili festum agebant, violantes ieiunium. Exinde rex Constantinus, cui angeli adsistebant in ministerium, postulat a sancto concilio ut tollant contrarietatem. Unde patres concilii arcessiuerunt regis iussu beatum Andream adolescentem, insignem philosophum ecclesiae. Isque disposuit computum anni sacri, sustulitque

---

[1] Christianos] fideles A. [2] Arm. zatik.

[3] 30 Arm. Լ in A: 90 Arm. Ղ in B.

7. 10. 1904.

contrarietatem. Attamen sancto Constantino cum impio isto Iustiniano quae communitas esse potest?

Q. Unde vero certum fit ante Iustinianum Ianuarii die sexta apud Constantinum festum egisse?

R. Andreae ex ipsis verbis constat, qui hoc modo in tertio canone ait CC annorum cycli, singulis annis diem xvii Martii mensis, diem vii Aprilis, sextamque Ianuarii, ubi epiphaniam esse domini nostri Iesu Christi, in una eademque die concurrere. Omne hoc constat. Iustiniani uero immutatio incerta est, qua causa immutauerit vel quibuscum sanctis immutauerit.

Q. Cyrillus (b) quare dicit: „quod festum in aliis urbibus natiuitatem Christi agunt?"

R. Ipse tamen non accepit. Quinetiam si natiuitas illa die fuerit, quomodo ille ausus est Dauidis et Iacobi festum in eadem instituere? Urbs vero, ubi sic agebant festum ab Artemone haeretico seducta est, qui repugnauit Iohanni cum pietate, tum institutis, tum cetera successione discipulorum suorum.

Q. Vos quo modo festum celebratis?

R. Nos epiphaniam et baptismum una die celebramus, epiphaniam e scriptis, baptismum uero e traditione (c); neutrum uero sine testibus. Testes autem epiphaniae mense Ianuario celebratae Iacobus et Cyrillus et Andreas, baptismi uero vosmet omnes atque Romani.

Q. Dua gloriosissima festa una die fas est celebrare?

R. Quoniam una die contigerunt, idcirco fas est. Immo dic mihi, spiritus sanctus die resurrectionis descendit incubuitque discipulis? Utramque rem una die celebramus, necne? Quae quomodo inter sese repugnent scire velim. Quinimmo transfiguratio Saluatoris in die resurrectionis ut celebretur iussum est, itidemque aduentus domini.

Q. Quomodo contigerunt una eademque die?

R. Epiphania Saluatoris Ianuarii sexta est, uti dixerunt sancti; die eadem iuxta mensis numerationem reperitur baptismus Saluatoris per Iohannem. Qui xxx exactis annis, secundum solis rotationem embolimaearum trium horarum spatio provectus, epiphaniae diem in aliam diem immutauit (sc. hebdomadis), numerationem vero mensis Ianuarii integram seruauit.

Q. Ne putes me disceptandi tantum causa sciscitari, causa uero cognoscendi ueritatem. Adnuntiationis diem quare non celebratis?

R. Antiqui sancti patres non instituerunt. Quam vero diem postea instituerunt alii, eam non accepimus a Iustiniano. Nos enim quae accepimus

a doctoribus, firmiter seruauimus, et quae unus post unum tradidit, ipsi nullo modo auximus.

Q. Quare igitur non instituerunt sancti?

R. Quia permulta praetermiserunt. Baptismum (sc. Christi) non instituerunt, neque Pentecosten, neque adnuntiationem, neque quadragesimas Domini nostri, neque vero adscensionem, neque transfigurationem, neque benedictam diem (sc. Palmarum), neque resurrectionem Lazari neque crucis diem. Has etenim duas principales dies solas instituerunt Iacobus ceterique, quum magnum mirificumque festum epiphaniae satis esse censerent, — nemo enim genitus est ex virgine —, atque resurrectionis,[1] apostolica mente incremento euangelii tantum studentes. Postea vero plurima festa a Cyrillo addita sunt, nosque celebramus, baptismi[2] scilicet et pentecostes, adnuntiationis et transfigurationis ceteraque. Ipsi vero minime incusamus quod celebrent natiuitatem. Nimirum incusamus[2] quod immutarint diem nomenque, quippe quum beati omnes epiphaniam appellarint.

Adnuntiationis vero diem ([d]) celebramus postquam solemniter frequentauimus Epiphaniam Saluatoris nostri, ne ieiunium sanctum salis panisque violetur. Vix enim potuerunt doctores Armenorum diem quadragesimi domini nostri ieiunio stabilire, qui incidit saepius supra sanctum ieiunium quod <tanquam> participatio passionis Verbi incarnati institutum est ab apostolis, usque ad salutarem aduentum eius secunda uice uenturi.

Alia quidem permulta habebam dicere tibi de hac re. Sed satis aestimo, cum aliae quaestiones a te commotae sint.

Q. In calicem domini qua causa non iniicitis aquam?

R. Vos qua causa iniicitis, calicem domini appellantes, aqua vero implentes, quod minime cum nomine concordat?

Q. Mos est totius mundi iniicere. Aqua vero quid est?

R. Morem dicere quid prodest? Quis enim talia non dicit qui patrum habet institutum, qualemcunque siue malam siue bonam consuetudinem aduenticiam. Talium confirmatio rerum diuinas penes scripturas, canonicas penes regulas est.

Q. Sacrificalis ordo Iacobi fratris Domini commemorat aquae commistionem, necne?

R. Ex diuinis oraculis[3] nullum est quod commemorat istum ordinem sacrificalem, neque beatus Irenaeus successor apostolorum, neque beatus

[1] resurrectionis] epiphaniae A male. [2] baptismi — incusamus] om B.
[3] oraculis] sacrificiis B, male, pataragatzn pro patgamatzn.

Eusebius, qui historiam ecclesiae scripsit. Iacobus enim frater domini nihil reliquit scriptum, nisi lectiones et catholicam epistolam. Semper commemorat Eusebius dicitque: Apostolorum nil praeterea inuenimus.

Q. Immo dic mihi. Siquidem ordinem sacrificalem habuerunt apostoli, ordines dandi sphragidem siue coronam imponendi siue interitus qua de causa non habebant? Haec omnia igitur quomodo solenniter administrabant?

R. Caerimoniales ecclesiae ordines postea additi sunt a Dionysio Areiopagita atque Athanagene martyre, aliisque plurimis patrum.

Q. Iohannes qualem ordinem recitauit in baptismo domini nostri, uel Ananias in Pauli baptismo?

R. Ut uero scias, apud apostolos manus imponere tantum satis erat cum commemoratione sanctae trinitatis.

Q. Dominus ergo in traditione mysterii non immiscuit?

R. In euangelio scriptum non est. Ipse enim mysterium per uinum tradidit. Dixitque ita: Non amplius bibam uitis fructum, antequam bibam eum una cum uobis in regno. Quod beatus Iohannes Chrysostomus ita interpretatus est, ut alteram haeresin radicitus evellat, dicens:

„Qui aquam in sanctum mysterium infundunt, quoniam uitis uinum, non aquam, generat.“

Neque in apostolicis epistolis inuenis; neque ex actis apostolorum uel e catholicis epistolis apparet. Unde igitur vos habetis consuetudinem?

Q. Sapientia[1] cur dicit: Immiscuit in cratere uinum suum?

R. Temperaturam uero uini, non aquae misturam dicit. Plurimae enim sunt potuum misturae sensibili arte confectae, qualis est myrrhata potio, ceteraeque. Potum dabo nepoti meo, myrrhatum uinum granatarum mearum.[2] Sapiens uero inprimis uinum praeparauit, et deinde conuenit conuiuas; et aqua in tempore conuiuii admiscetur, ante nunquam.

Q. Proprium denique corpus, quo modo hoc sensibile uocasti?

R. Scias, amice, hoc non esse secundum tuam sententiam. Ego uero uoluntati tuae obsisto; personam adsumere, mos est scripturarum earumque rerum quae substantiae uel essentiae non sunt, sed incorporeae. Sapientia ergo non est subiectum sed subiecto inhaeret. Sapiens igitur adhortans, personam imponit sapientiae, struere domum et stabilire limina et adparare tabulam, et praeparare salis misturam, uinum dulcescens et cetera. Sed haec omnia incorporeae entitati inhaerent, atque praedi-

1 Sapientia usque ad p. 332, 10 beatus Athanasius] om B. — Prov 9, 2.
2 Cant. Sol. 8, 2.

cantur. Idem enim sapiens dicit: Dic sapientiae ut soror tibi fiat.[1] iterumque: prudentiae vocem dabo tibi.[2] ceteraque quomodo esse solet.

Q. Secundum prophetiam ergo quomodo soluitur propositum istud?

R. Plures sunt solutiones propositorum. Ea vero praecipua quae supra dicta est. Sapientia ergo me nominat; quia Christus Iesus uirtus et Iesus sapientia, struxitque suam domum corpus. Structile et incrementi <capax> templum est, virtutibus spiritus repletum, ut Isaias prophetat. In primo intrat, deinde uero creatus. Veniensque ad mortem immolatus est in cruce, sanguinemque incorruptibilem una cum martyribus immiscuit suis atque dignis, et impertit. Hoc modo interpretatur beatus Athanasius.

Q. Iohannes cur dicit: „Spiritus et aqua sanguis unum sunt?"

R. Unum sunt per mysterium, sed non secundum cratera. Baptizati enim aqua accipiunt spiritum, et participes fiunt corporis sanguinisque domini.

Q. Ecce tamen e latere domini sanguis effluxit et aqua.

R. Attamen particulâ coniunctiuâ separantur alter ab altera sanguis et aqua, quae uel contrarietatem aufert. Neque enim dixit ‚sanguis una cum aqua', id quod mistionem innueret.

Q. Quod si inscitia e uobis aqua mistum aliquis obtulerit, magnum sit incommodum?

R. De hac re Gregorius Nyssenus ita dixit: „cauponarum immundae aquae commistio perdere nequit nostram salutem."

Q. Accepi ista omnia. Certiorem tamen facias me de hac re, scilicet ab utrâ aqua et sanguis profluxerint naturâ, diuinâ an humanâ.

R. Egomet aquam et sanguinem neque e diuinitate dico effluxisse neque[3] e carne mera, sed ex unitate; et[4] eo modo quo bonum quodpiam non solum e spiritu neque uero e carne mera, sed ex unitate.[4] Uti etiam dicit beatus Iohannes in Ephesiorum epistolae commentario: „Si quidem e carne sit, caro autem aliena naturâ, meri hominis erit sanguis. Mundum ergo quo modo peccatis liberauit?" Quin tu legas etiam Theologi sermonem, ubi de Pascha commentatur:

„Sanguis et aqua e latere effuxerunt, alter tanquam hominis, alteraque supra hominem attollitur." .

Alterum alteramque dicens separat. De aqua uero iterum in eodem sermone loquitur:

---

[1] Prov 7, 2. [2] Prov 2, 3. [3] neque] om B.
[4] et eo — unitate] om B.

„Sanguinem Dei, passionem mortemque qui auribus discis, ne respue atheorum more, tanquam Dei propugnator."

Basiliusque dixit:

„Equidem carnem dominicam dico."

Et ea quae sequuntur. Paulus autem de sanguine diuino ita loquitur:

„Quod non ex his creaturis."[1]

Et ea quae sequuntur. Sed proprio cum sanguine in sancta intrauit, procurans salutem. Atque propheta ait:

„Illo die effluxerit sanguis uiuus ex Hierosolymis."[2]

Ex hominis natura non ait. Aqua uiua et uiuificans non effluit ex Hierosolymis, neque ex aliis locis. Plurima uero alia testimonia eius sunt qui laudatus est in secula. Amen.

Adnotationes in disputationem.

([a]) Partriarcha ille fuit Athanasius III, de quo Assemanus Bibl. orient. 3 p. 296 ista hausit ex historia Bar Hebraei Fund. 4. cap. 6. Lect. 2. et 3: Plerique Armenorum doctrinam Juliani ad hoc usque tempus mordicus tenent. Affirmant enim cum ipsa Unione corpus perfectum constitisse, nec temporis processu auctum, nec passibile fuisse, aut corruptibile, nec mortale aut creatum aut circumscriptum: et uisum quidem fuisse circumcidi, non reipsa id passum, uisum fuisse manducasse, quum reuera nunquam manducauerit, et ea plane ratione, qua apud Abrahamum comedit, sic cibum adhibuisse, quando nobiscum uersabatur. Addunt etiam cibum eius excrementis caruisse, diuinitatis igne absumptum: et his similia pleraque nugantur. Et sub Athanasio quidem nostro Patriarcha et Ioanne ipsorum catholico in publica collatione disquisitionem hac de re habuerunt, nostraeque doctrinae certam ueritatem agnoscentes nobis reconciliati sunt, et libello unionis subscripsere. Nihilominus non modico post tempore ad antiquum Juliani dogma rediere.

ibid. p. 338.

Athanasius Archimandrita Caenobii Gubae Baraiae, ordinatus mense Aprili anno Graecorum 1035, in coenobio Cartaminensi per Theodosium Rhesinae Episcopum; uel ut apud alios auctores legitur, ordinatus a Georgio Arabum Episcopo, qui eodem anno obiit. Hic congregata synodo Armenos cum Syris Iacobitis conciliauit anno Gr. 1037. Obiit anno 1051, postquam sedisset annos 15.

Ipse Iohannes, Philosophus nuncupatus, Armenorum catholicus A. S. 718 historiam synodi suae apud Manazkert in prouincia Harq anno Armenorum 175 (A. D. 627) congregatae in libro suo de Synodis Armenis contexuit. Quam ipse in schedis meis ex tribus exemplaribus optimis transcriptum collatumque teneo. Nuper hoc etiam opusculum praelo traditum est, Tiflis 1901, in libro qui Epistolarum Patriarchalium nuncupatur e codice unico Patrum Si. Antonii in Constantinopoli degentium.

([b]) Confer Ioannis Nicaeni Epistolam de Festo die Natali a Combefisio in Hist. Monothel. editam, Paris 1648, col. 301 ubi haec verba Basilii Iacobo male attributa sunt.

---

[1] Rom 9, 11. [2] Zach 14, 8.

(c) Confer Iohannis Philosophi nuncupati Armenorum A. D. 718 catholici orationem Synodalem Venetiis typis PP. Mechitaristarum A. D. 1834 impressam et a Iohanne Bapt. Auchero latine redditam, cap. 8:

„Porro videmus praeterea et istud: nonnulli honestos quoque mores obsolescere conantes Theophaniae et Natiuitatis die, quem sexta Ianuarii solet coniunctim regio nostra solemniter celebrare, nunc Natiuitatis festum quidam peragere volunt; Epiphaniae vero mysterii nullam sinunt memoriam fieri. Hi omnino adhaerent ritui lectionum quibus Hierosolymitani in octaua Epiphaniae utuntur, octo ecclesias suas visitando atque in unoquoque loco suos canones perficiendo .... Verum quod ego dico, id antiqua erat consuetudo iam ab antiquis temporibus originem ducens, atque ad nos usque perveniens. Eo namque die super aquas decantando Ps 28, praemissa antiphona, Vox Domini super aquas, atque Matthaei de Baptismo Evangelium legendo, aquam benedicebant, oleo in eam infuso: eoque, veluti morborum animae et corporis remedio omnes fruentes, exultabant. Quod vel nostris temporibus non est penitus obsoletum ... quamobrem et pulcherrimas melodiae antiphonas de baptismi causa concinnarunt beati nostri Doctores."

(d) Confer explanationem lectionum Samuelis Kamrdžaçoreçi in codice S[i] Lazari 475, fol. C (A. D. 950): „Quarta die uero octauae (sc. Ian. 9) çanon in Sione celebratur. Spe„cialiter ibi, commemoratur mysterium adnunciationis, pulchro modo et concinno, quia „adnunciatio incarnationis Verbi apud prophetas fuit, et in Sione Dauidis arce, quondam „et antiquitus ... Apud rituale uero lectionum canon praescripsit, In Catholica (sc. „ecclesia Hierosolymitana). Infra uero in margine adscriptum est In Sione, Adnuntiatio."

In Lectionario Armeno legimus: Dies iv. Congregatio in S. Sione, iste canon habetur. Ps 109, Dominus dixit. Gal 4, 1—7; Ps 131 Domine memor esto. Lc 1, 26—38.

In codice uero antiquissimo Lectionarii quod Parisiis adservatur in Bibl. Nat. Anc. Fonds Arm. 20, sec. viii uel ix literis uncialibus exarato locus mutilus est.

Gregorius uero Asharuni qui c. A. D. 700 Explanationem scripsit Lectionarii (in codd. Bodl. Arm. e. 17, Si. Lazari 475, sec. xi) non nisi lectiones dierum v et vi Ianuarii egisse uidetur in lectionario suo.

[Abgeschlossen am 20. Sept. 1904.]

CΩTHP

Eine religionsgeschichtliche Untersuchung von Paul Wendland.

Soltau[1] hat auf Grund der kleinasiatischen Inschriften, die bei Gelegenheit der Kalenderordnung das Regiment des Augustus überschwänglich feiern, die Ansicht aufgestellt, daß die Kindheitsgeschichte Jesu den christlichen Heiland in bewußten Gegensatz zu Augustus stelle.[2] Was jene Inschriften von Augustus als dem Heile der Welt und von seinem segensreichen Friedensregimente zu rühmen wissen, wäre nach ihm auf Jesus übertragen. Der Soter Jesus soll dem Soter Augustus entgegengesetzt und auch die Legende der göttlichen Geburt von Augustus auf Jesus übertragen sein. Trotz manchen Widerspruches, haben Soltaus Ausführungen doch zum Teil Beifall auch bei angesehenen Forschern gefunden. Und doch hat Soltau, wie ich meine, den in religionsgeschichtlicher Forschung häufigen Fehler begangen, daß Parallelen, die für das Verständnis gleicher religiöser Motive sehr lehrreich sind, zur Annahme einer mechanischen Übertragung verwertet werden. Soltaus Ausführungen über die göttliche Geburt bedürfen für den, der Useners Behandlung des Motives kennt, keiner Widerlegung. Aber mit seinen Bemerkungen über cωτήρ hat er an ein wirkliches Problem gerührt, wenn er es auch weder richtig gestellt noch gelöst hat.

Woher stammt der christliche Begriff cωτήρ? Der Anschluß an den Sprachgebrauch der LXX, die die vom Stamme ישע abgeleiteten und als göttliche Attribute gebrauchten Substantiva mit cωτήρ wiedergibt, liegt klar zu Tage, und das erste und dritte Makkabäerbuch und die Psalmen Salomos beweisen, wie populär diese Gottesbezeichnung war. Aber genügt die jüdische Entwickelung des Sprachgebrauches, um den vollen Inhalt des christlichen Begriffes verständlich zu machen? Oder

---

1 *Die Geburtsgeschichte Jesu Christi* Leipzig 1902.

2 Soltau beachtet S. 19. 35 nicht, daß Luc. 2, 14 der echte Text lautet: καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας. Die Übereinstimmung ist so freilich weniger überraschend. S. 36 ist εὐνομίαι etc. fälschlich als nom. plur. gefaßt.

wäre die christliche Vorstellung wesentlich abgeleitet vom Bilde des historischen Jesus, in dem man den Arzt der Kranken und den Heiland der Seelen sah, von dem man geistige und leibliche Gesundheit erbat und erlangte? Eine solche innerchristliche Entwicklung scheint Harnack[1] anzunehmen, und nur für die Zeit der Kirchenväter weist er auf die Parallele des christlichen σωτήρ und des Heilandes Asklepios[2] hin.

Um die Fragen richtig beantworten zu können, muß man sich klar machen, daß, ehe Augustus und Jesus als σωτήρ verehrt wurden, ja ehe die LXX das Substitut σωτήρ schufen, dies Wort eine lange innergriechische Entwicklung erlebt hatte und daß die hellenistischen Leser der jüdischen und christlichen Schriften einen bestimmten Komplex von Vorstellungen mitbrachten, die in den Bereich des Begriffes gezogen waren und sich fest an ihn geheftet hatten. Diese Geschichte des Wortes müssen wir überschauen, um zu verstehen, wie im Christentum die hellenistische und die jüdische Entwickelungsreihe zusammenlaufen. Eine wirkliche Geschichte des Wortes zu schreiben muß ich einem Kundigeren überlassen, und es wäre die schönste Frucht meiner Arbeit, wenn sie bald durch eine solche überholt wäre. Vorerst wird, ehe wir eine solche Biographie besitzen, der Versuch, einige Grundzüge der Begriffsgeschichte zu zeichnen und die Theologen an einige von ihnen übersehene Tatsachen zu erinnern, von Nutzen sein.

Die Beinamen σωτήρ und σώτειρα haben sich mit vielen Göttern und Göttinnen verbunden, ja vielfach den Eigennamen vertreten.[3] Nach Usener, der u. a. den Kult des dem inneren Kleinasien eigentümlichen Σώζων vergleicht,[4] liegt diesen Beinamen ein selbständiger Gottesbegriff zu Grunde, „der nur darum sich leicht wieder aus der Verknüpfung ablösen konnte, weil seine ursprüngliche Selbständigkeit unvergessen war.“ Überall wird Zeus, Apollon, Asklepios als σωτήρ verehrt. Weiter findet sich[5] der Beinamen σωτήρ mit Hermes, Poseidon, Pan, Sarapis,

[1] *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* S. 72ff. [Erst bei der Korrektur werde ich auf Harnacks *Reden und Aufsätze* I, 307ff. aufmerksam, mit dessen Ausführungen ich öfter erfreulich zusammentreffe].

[2] Über seinen Beinamen σωτήρ s. z. B. die Zeugnisse bei Fränkel *Pergamenische Inschriften* II, S. 516; Paton und Hicks *Inscriptions of Cos* 408; Athen. Mitteil. XXIV, S. 169ff.; Dittenberger *Orientis inscr.* 332, Anm. 8; Thraemer in Wissowas R. E. II, Sp. 1677.

[3] Usener *Götternamen* S. 219ff. 172ff. [4] S. Cumont *Hypsistos*, im Suppl. à la revue de l'instruction publique en Belgique 1897, S. 7 des Separatabdruckes.

[5] Zur Orientierung verweise ich auf Roberts Register der Beinamen in *Prellers Griechischer Mythologie*, Bruchmanns *Epitheta deorum, quae apud poetas Graecos leguntur* Leipzig 1903, Dittenberger *Sylloge*, Register IV, 1 (auch IV, 2 unter Σωτήρια und IV, 4 unter Σωτηριασταί), Laqueur *Quaest. epigraphicae et papyrologicae*, Straßburg 1904, S. 93ff.

Men[1], den Dioskuren, wie σώτειρα mit Artemis, Athena, Isis, Kore, Nike, Themis, Tyche, Hygieia verbunden. Auf die Vorlegung der Zeugnisse kann ich verzichten und die verwandten Namen oder Beinamen wie σωτήριος, σωτηρία, σωσίπολις, σωσάνδρα übergehen. Denn ein flüchtiger Überblick über die weite Verbreitung des Beinamens genügt, um auf das Stadium der Entwickelung vorzubereiten, das für unsere Zwecke vor allem in Betracht kommt und für den christlichen Begriff und die Zeit, in der die Propaganda des Christentums einsetzt, von höchstem Interesse ist, auf die Übertragung des göttlichen Beinamens auf historische Menschen, die durch die Verleihung dieses Attributes in die übermenschliche Sphäre gerückt, heroisiert oder vergöttlicht werden.[2]

Feierliche Heroisierung hervorragender Toten, vor allem der κτίσται und οἰκισταί, begegnet uns vielfach in der griechischen Geschichte vor Alexander. Aber die Grenzen zwischen Göttern und Heroen werden in dieser Zeit im Kulte noch gewahrt; und wie man den Heros dem Gotte nicht gleichsetzt, so scheint man sich auch gescheut zu haben, ihm den vorzüglich den Göttern zukommenden[3] Kult-Beinamen des Soter beizulegen. Aber den Übergang zu der späteren Entwickelung macht uns Thukydides Bericht über die Heroisierung des Brasidas (V, 11) verständlich. Die Amphipoliten erheben sein Grabmal zum Heroon, beschließen ihm alljährliche Festspiele und Opfer, erteilen ihm die Würde des οἰκιστής, die sie dem früheren athenischen Stadtgründer Hagnon entziehen; νομίσαντες τὸν μὲν Βρασίδαν σωτῆρά τε σφῶν γεγενῆσθαι . . . fügt Thukydides als Motiv hinzu, ohne daß man darum aus späteren Analogieen einen Kultbeinamen σωτήρ erschließen dürfte.[4]

Über Σωτήρια Collitz *Dialektinschriften* II, S. 738. 754. Ἥλιος σωτήρ Ἡρακλῆς s. Robert S. 429, Anm. 8. [1] Buresch *Aus Lydien* S. 80.

[2] Für das Folgende ist zu vergleichen Kornemann *Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte*, Beiträge zur alten Geschichte I, 51 ff., Strack *Dynastie der Ptolemäer* Berlin 1897 und Rhein. Mus. LV, 161 ff., Kaerst Rhein. Mus. LII, 42 ff., v. Prott Rhein. Mus. LIII, 460 ff., Otto *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten* (in dem bisher als Diss. Leipzig 1904 erschienenen Teile) S. 137 ff.

[3] Daß dies wirklich das antike Gefühl war, zeigen Stellen wie Xen. Ages. 11, 13: Die Genossen seiner Gefahren nennen ihn μετὰ θεοὺς σωτῆρα, Plato Ges. 704 D. Für Denekens Behauptung (Roschers *Myth. Lexikon* I, Sp. 2481), daß der Beiname σωτήρ besonders den Heroen und den chthonischen Göttern zukomme, vermisse ich bis jetzt den Beweis.

[4] Von heroischer Ehrung des Dio durch die Syrakusaner bei seinen Lebzeiten erzählt Diodor XVI 20; sie nennen ihn nach Plutarch (Dio. 46), der aber vielleicht die Terminologie seiner Zeit zurück verlegt, σωτὴρ καὶ θεός. Läßt er doch z. B. Camillus (11) σωτῆρα καὶ πατέρα καὶ θεόν nennen; vergl. Pelopidas 12, Marius 39, Sulla 34,

Es kommt die Zeit, wo die Grenzen des Göttlichen und Menschlichen verschwinden, wo die Götter verblaßt oder vermenschlicht, die Menschen vergöttlicht werden. Euhemerismus und Aufgehen der persönlichen Götter in das allgemeine Göttliche einerseits, Apotheose andererseits sind Korrelate. Die orientalische Gottkönigsidee und der griechische Heroenglauben sind die sich verbindenden Formen, in denen die hellenistische Welt den Eindruck der überragenden Größe des neuen weltgeschichtlichen Genius Alexander ausdrückt. Wir sehen aber diese religionsgeschichtliche Entwickelung sich schon vorbereiten zu der Zeit, da König Philipps starke Hand in die zerrütteten Verhältnisse Griechenlands ordnend eingreift.[1] Für den, der die Dinge unbefangen betrachtet, ist es begreiflich, daß Philipps Eingreifen von den griechischen Kleinstaaten als eine wahre Erlösung begrüßt werden mußte. Polybios bezeugt, im Gegensatz zu dem einseitig athenischen Standpunkt des Demosthenes, daß im Peloponnes ihm lange ein dankbares und pietätvolles Andenken bewahrt wurde, und wir dürfen annehmen, daß Demosthenes in der Kranzrede (43) die Stimmung richtig wiedergibt, wenn er sagt, daß die Thessaler und die Thebaner φίλον, εὐεργέτην, σωτῆρα τὸν Φίλιππον ἡγοῦντο· πάντ' ἐκεῖνος ἦν αὐτοῖς. Schon in diesen Worten, auf die der spätere Sprachgebrauch ein besonders helles Licht wirft, offenbart sich etwas von der überschwänglichen Verehrung und religiösen Stimmung, mit der die hellenistische Welt dem Königtume gegenüber steht.

Zum Dank für die Befreiung von Kassandros' Herrschaft beschlossen 307 die Athener dem Antigonos und Demetrios Poliorketes göttliche Ehren, ernannten sie zu θεοὶ σωτῆρες und wählten einen Priester für den neuen Kult.[2] Um die gleiche Zeit haben die Nesioten Ptolemaios göttliche Ehren zuerkannt und ihn als σωτήρ begrüßt.[3] Mit den gleichen Ehrenbezeigungen folgten die Rhodier bald darauf nach der Befreiung von Demetrios Poliorketes.[4] Unmittelbar nach seinem Tode 283/2 wurde dann Ptolemaios als σωτήρ von Philadelphos konsekriert. Wir haben

---

Cato minor 64. 71. Solche Stellen beweisen, wie abgegriffen damals das Wort, selbst in der Verbindung mit θεός, war.

[1] Unter dem Eindruck der Katastrophe von Chäronea gewinnt auch die dann die hellenistische Welt beherrschende Vorstellung von der Tyche feste Gestalt. Demosthenes und Äschines bezeugen es.

[2] Plut., Demetrios 10 (9. 13), Diodor XX 46. Bei Ditt. *Sylloge*² 19 Z. 53 ergänze ich συνετέλ[εσε Σωτῆρι]α.

[3] S. die Inschrift von Amorgos bei Dittenberger *Sylloge* Nr. 202, Ditt. *Orientis inscr.* 16, Note 2, Jacoby *Das Marmor Parium* S. 130.

[4] Diodor XX, 100. Paus. I, 8, 6.

noch den Beschluß der Inselgriechen, der Einladung des Philadelphos zum ersten penteterischen Feste für seinen Vater Ptolemaios Soter 279/8 zu folgen, und die an die Demosthenische Kranzrede anklingenden Worte[1] τετιμηκόσιμ πρώτοις τὸν σωτῆρα Πτολεμαῖον ἰσοθέοις τιμαῖς καὶ διὰ τὰς κοινὰς εὐεργεσίας καὶ διὰ τὰς ἰδίους ὠφελείας bestätigen, daß schon die Benennung σωτήρ den göttlichen Charakter andeutet. Die von Kallixenos nach dem Berichte von Augenzeugen[2] beschriebene glänzende πομπή gehört nach der scharfsinnigen Beweisführung v. Protts zu der zweiten, wie Otto gezeigt hat, in ihrem Charakter umgestalteten und stark erweiterten πομπή des J. 275/4 (nach Otto Januar 274). Ein Teil des Festzuges ist jetzt den vergöttlichten „Eltern der Könige" (s. Otto 145) geweiht, d. h. Berenike war inzwischen gestorben und dem Kult des Gatten angeschlossen worden, und Theokrit preist die neuen Götter als πάντεσσιν ἐπιχθονίοισιν ἀρωγούς. „Die vergöttlichten Herrscher sind Nothelfer für alle Menschen geworden, sowie es die Heroen ihren Nachkommen und Verehrern sind."[3] — Auch den weiteren Schritt zur Vergötterung der lebenden Herrscher macht Philadelphos, und der Kult der neuen θεοὶ ἀδελφοί wird dem wohl 274 eingeführten offiziellen Alexanderkult angeschlossen. Ptolemaios IV Philopator endlich „hat die Soteren in den jüngeren Kult aufgenommen und so das Gebäude des ptolemäischen Reichskultes mit Alexander an der Spitze und dem jeweils regierenden Herrscher, bezw. Herrscherpaar am Schluß fertig gestellt. In dieser Vollendung begegnet er uns auf dem Stein von Rosette."[4]

An pomphaften Titeln überbietet die Dynastie der Seleukiden die Ptolemäer. Antiochos konsekriert seinen Vater als Σέλευκος θεὸς Νικάτωρ. Er selbst wird bei Lebzeiten als σωτήρ gefeiert, nachdem er sich als Nothelfer gegen die Invasion der Kelten erwiesen. Nach seinem Tode heißt er Ἀντίοχος Ἀπόλλων σωτήρ.[5] Die orientalische Vorstellung

---

[1] Z. 29ff. (bei Ditt. a. a. O).

[2] Da die πομπή jetzt auf das Jahr 275/4 festgelegt ist und Kallixenos unter Philopator schrieb (221—204), schildert er sicher nicht, wie Susemihl (mit Müller) I, 519 meint, aus Autopsie. Susemihl hat seine Quellenangabe bei Athen 197 d übersehen: τὰ δὲ κατὰ μέρος αὐτῶν εἴ τις εἰδέναι βούλεται, τὰς τῶν πεντετηρίδων γραφὰς λαμβάνων ἐπισκοπείτω. Er meint wohl die publizierten Hofjournale.

[3] Usener, Rhein. Mus. LV, S. 292. [4] Kornemann S. 75; vgl. Otto a. a. O. S. 138ff.

[5] Das Material bei Kornemann S. 68. 78ff. — Andere Beispiele für σωτήρ als Titel von Herrschern bei Kornemann 86 (Attaliden), v. Gutschmid *Kl. Schriften* IV, 109, Latyschev *Inscr. Regni Bosporani* Nr. 356. 358. 359, Fränkel *Inschriften von Pergamon* 43. 45. 59, v. Sallet *Nachfolger Alexanders in Baktrien* S. 94. 95. 110ff., Ditt. *Orientis inscr.* 358. — Über Mithradates s. Cic. Pro Flacco 60, Diodor Fr. XXXVII 26 (θεὸς καὶ

vom Könige als der Inkarnation der Gottheit, wie sie auch im Titel ἐπιφανής hervortritt, zeigt sich hier wirksam.

Das Städtchen Latyia in Thessalien feiert einen Sosandros mit den Versen:[1]

τόνδε γὰρ ἁγητῆρα δι' εὐξυνέτοιο μερίμνας
σωτῆρα κτίστην ἄλλον ἔδεκτο Δία.

Dem Dichter ist es freilich zu verzeihen, wenn er mit seinen Worten hoch greift. Die Poesie und Rhetorik hat — das lehrt auch das römische Titelwesen — oft vorgreifend und vorbereitend Ehrentitel geschaffen, die dann offiziell und damit prosaisch und trivial wurden.

Wir lernten bereits ein Beispiel kennen, wie die Praxis des griechischen Mutterlandes in der hellenistischen Periode die strengeren alten Grenzen der Heroisierung überschreitet. In anderen Fällen sind sie ziemlich eingehalten. Arat wird nach seinem Tode in Sikyon als οἰκιστής und σωτὴρ τῆς πόλεως heroisiert.[2] Das am Tage der Befreiung alljährlich gefeierte Fest heißt Σωτήρια, und der Priester des Zeus Soter leitet das Opfer. Die Apotheose nach dem Tode führte zur Legende von der göttlichen Geburt[3] wie in vielen anderen Fällen. — Wir haben noch, leider verstümmelt, den Beschluß durch den die Megalopolitaner 183 dem Philopömen ἰσόθεοι τιμαί zuerkannten.[4] Das ihm zu Ehren begangene Fest heißt Σωτήρια, und Zeus Soter wird zweimal genannt.

Stärker äußert sich in der Verleihung göttlicher Ehren der Servilismus, auch im Mutterlande, als die nun einmal an den Herrscherkult gewöhnte hellenistische Welt mit Rom und mit den römischen Großen in Berührung kommt. Dem Flamininus werden in Chalkis göttliche Ehren dekretiert, und Plutarch führt die in das ἰήϊε παιάν, ὦ Τίτε σῶτερ auslaufende Schlußstrophe des noch zu seiner Zeit beim Feste gesungenen Päan an.[5] Und wir haben noch eine Inschrift, in der die Gytheaten

σωτήρ). Von Antiochos IV Epiphanes heißt es Ditt. *Orientis inscr.* 253 βασιλεύοντος Ἀντιόχου θεοῦ σωτῆρος τῆς Ἀσίας καὶ κτίστου τῆς πόλεως (Babylon) mit starken Übertreibungen.

[1] Collitz *Dialektinschriften* II, 1438 („vielleicht noch 3. Jahrh.") = Kaibel *Epigr.* S. XVIII.

[2] Plut. Kap. 53 (und 14 das Epigramm, 42 ὥσπερ πατρὸς κοινοῦ καὶ σωτῆρος), Polybios VIII, 14, 7, der von seinem Scheiden den Ausdruck μεταλλάττειν gebraucht (vgl. Kornemann S. 61). [3] Von Asklepios, s. Paus. IV, 14, 8.

[4] S. Dittenberger *Sylloge* 289 mit Note 2, und über den Ausdruck ἰσόθεοι τιμαί oben S. 339, Kornemann S. 55, 87 Anm. 11, Inschr. von Olympia 53 Z. 12, Collitz III, 1 Nr. 3502 Z. 19, Speusipps Epigramm auf Plato bei Preger *Inscr. Graecae metricae* Nr. 12, Kaibel *Epigr.* 109, 1. 265, 8, Usener *Epicurea* 145, 6 Anm., Wilamowitz, *Aristoteles und Athen* II, 409. Die beste Begriffsbestimmung gibt Theokrit XVII, 16. 17.

[5] Kap. 16. Er kennt Anathemata mit den Aufschriften Τίτῳ καὶ Ἡρακλεῖ, Τίτῳ καὶ Ἀπόλλωνι, vgl. Kap. 10.

ihn als ihren σωτήρ begrüßen; er hatte sie von der Tyrannis des Nabis befreit.[1]

Noch überschwänglicher waren die Ehrenbezeugungen für Pompejus. Die Mytilenäer nennen ihn im Jahre 62 ihren σωτήρ und κτίστης.[2] Wir haben eine Marmorbasis aus Mytilene,[3] die um dieselbe Zeit dem Pompejus τῷ εὐεργέτᾳ καὶ σωτῆρι καὶ κτίστᾳ, dem Theophanes τῷ σωτῆρι καὶ εὐεργέτᾳ καὶ κτίστᾳ δευτέρῳ τᾶς πατρίδος, dem Potamon τῶ εὐεργέτα καὶ σωτῆρος καὶ κτίστα τᾶς πόλιος geweiht ist.[4] Seinem Freigelassenen Theophanes zu Liebe hatte Pompejus den Mytilenäern die Freiheit wiedergegeben. Nach einem Worte Hadrians soll die Welt von seinen Tempeln voll gewesen sein[5]; und wenn Cicero schon in der Rede De imp. Cn. Pompei sagt: omnes nunc in iis locis Pompeium sicut aliquem non ex hac urbe missum, sed de caelo delapsum intuentur (41, vgl. 45), so redet er ganz im Stile der hellenistischen Ehrendekrete.[6] Schon nach dem Seeräuberkriege mag Pompejus als θεὸς ἐπιφανής gefeiert sein. — Weihung von Tempeln an Proconsuln, wohl gemeinsam mit Göttern und der Dea Roma, war etwas ganz Gewöhnliches.[7] Berichtet doch Cicero sogar über Verres Actio II lib. II 154: eum non solum patronum illius insulae, sed etiam sotera inscriptum vidi Syracusis. hoc quantum est? ita magnum, ut latine uno verbo exprimi non possit. is est nimirum soter, qui salutem dedit.[8] huius nomine etiam dies festi agitantur, pulchra illa Verria, non quasi Marcellia, sed pro Marcelliis, quae illi istius iussu sustulerunt. Offenbar hatte Verres die Ehren eines κτίστης und σωτήρ, die Marcellus genoß, auf sich übertragen lassen.[9] Analogieen dazu sind

---

1 Dittenberger *Sylloge* 275. 2 Collitz, *Dialektinschriften* I, 218 = Dittenberger *Sylloge* 337; vgl. die von Paton *Inscr. gr. ins.* II, S. 151 genannten Inschriften.

3 Collitz 1270 = Dittenberger 338—340. Auch Ditt. 341 heißt Th. σωτήρ und εὐεργέτης.

4 Die Genetive statt des gewollten Dativs, s. Dittenberger, und denselben zu Nr. 349 Anm. 2 über Potamon. — Ums Jahr 85 reden die Ephesier von ihrer Wohlgesinntheit πρὸς Ῥωμαίους τοὺς κοινοὺς σωτῆρας (Ditt. 329). Ebenso die Delphische Inschrift 2724 Baunack. Daraus ergibt sich für die magnetische Inschrift 64 Z. 14 τῶν κοινῶν σωτήρων die Möglichkeit einer von Kern abweichenden Deutung.

5 O. Hirschfeld S. A. B. 1888 S. 836 Anm. 19; vgl. Psalmen Salomos 2, 28. 29.

6 Hellenistisch ist auch die Anschauung im Somnium Scipionis 13: omnibus qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruantur . . . Die rectores und conservatores der Staaten kehren in den Himmel zurück, vgl. 26. 29. 7 Hirschfeld S. 836.

8 Wenn Cicero denselben Ausdruck von Pompejus' Erfolgen im Seeräuberkriege gebraucht De imp. 41. 64, vgl. Pro Flacco 14, so mag das die frühere Vermutung bestätigen.

9 So erklärt sich leicht der Titel σωτήρ.

uns schon begegnet. Weiter weiß Cicero zu berichten von der Fülle der dem Verres, zum Teil in Tempeln (158), errichteten Statuen.[1]

Den Cn. Cornelius Lentulus Marcellinus, der als Legat des Pompejus im Seeräuberkriege Kyrene unterworfen hatte, begrüßt die Stadt als πάτρωνα καὶ cωτῆρα,[2] mit denselben Ehrentiteln, die Verres sich zulegen ließ und die die Pergamener dem Bruder des Triumvir Antonius erteilen (Nr. 410). Die Pergamener nennen Q. Metellus Pius, P. Servilius Isauricus, Sextus Appuleius cωτήρ und εὐεργέτηc,[3] die Mytilenäer M. Agrippa θεὸc cωτήρ, εὐεργέτηc, κτίcτηc.[4]

Wie der hellenistische Herrscherkult sich im römischen Kaiserkult fortsetzt und der Orient vorangegangen ist, hat zuletzt Kornemann dargelegt. Für unsere Zwecke genügt es auf einige Dokumente hinzuweisen. Die Athener z. B. nennen C. Julius Caesar ihren cωτήρ und εὐεργέτηc, die Ephesier überschwänglicher τὸν ἀπὸ Ἄρεωc καὶ Ἀφροδείτηc θεὸν ἐπιφανῆ καὶ κοινὸν τοῦ ἀνθρωπίνου βίου cωτῆρα.[5] — Der ganze Pomp der hellenistischen Rhetorik wird dann zu Ehren des Augustus entfaltet. Es genügt, auf die die Einführung des asianischen Kalenders betreffenden Inschriften zu verweisen.[6] Es heißt dort ὃν εἰc εὐεργεcίαν ἀνθρώπων ἐπλήρωcεν ἀρετῆc, ὥcπερ ἡμεῖν καὶ τοῖc μεθ' ἡ[μᾶc cωτῆρα πέμψαcα]

---

[1] Mit dem Zwange, den römischen Großen massenhaft Statuen zu errichten, hängt die Unsitte der Umnennung oder Umarbeitung der Statuen zusammen, s. die von Wenkebach *Quaest. Dioneae*, Berlin 1903 S. 55. 62 benutzte Literatur und Hula, Jahreshefte des öst. Archäol. Institutes I 1898 S. 27 ff. Dadurch ist die von Amelung *Di statue antiche transformate in figure di Santi*, Mitteil. des Archäol. Inst., Röm. Abt. XII 1897 S. 71 ff. vorzüglich erläuterte christliche Praxis vorbereitet. [2] Ditt. *Sylloge* 343.

[3] Nr. 411 (= Ditt. 344). 413. 414. 419. — πάτρων καὶ εὐεργέτηc Perg. 406, Ditt. 352. 374. Athen. Mitteil. XXIV S. 205 πάτρωνα cωτῆρα καὶ εὐεργέτην.

[4] C. I. Gr. 2176 = Collitz I 219, und Cichorius, Athen. Mitteil. XIII S. 61. Derselbe wird von den Korkyräern πάτρων καὶ cωτήρ genannt: Collitz III, 1 Nr. 3218. — Andere Beispiele für cωτήρ, allein oder in Verbindung mit εὐεργέτηc s. Paton *Inscriptions of Cos* 126, wo die Freigelassenen ihren Herrn so nennen, Bull. corr. hell. XIII S. 388. XIV S. 626, Inschriften von Olympia 327. 553, Ditt. *Orientis inscr.* 194 Z. 26. Bemerkenswert scheint mir, daß in Magnesia, trotz der Fülle von Urkunden, die Ehren und Privilegien erteilen (s. Kerns Register S. 212. 213), der Titel cωτήρ nicht begegnet.

[5] Ditt. 346. 347. Perg. 377—380 mit Fränkels Note zu 377. — Ähnlich heißt es in dem Jahreshefte des öst. Archäol. Inst. III, 1 ff. publicierten ephesischen Dekrete von Antoninus Pius: πᾶν τὸ τῶν ἀνθρώπων ἀναcώζει γένοc. *Inscr. gr. ins. Maris Aegaei* I 978 (von Trajan) τὸν παντὸc κόcμου cωτῆρα καὶ εὐεργέτην.

[6] Mommsen und Wilamowitz, Athen. Mitteil. XXIV 1899 S. 275 ff. Augustus als cωτήρ und εὐεργέτηc C. I. Gr. 2122 (Jos. Alt. XVI, 105), als cωτήρ und θεόc Inschriften von Olympia 53, cωτὴρ τῶν Ἑλλήνων τε καὶ τῆc οἰκουμένηc πάcηc ebenda 366, cωτήρ und κτίcτηc Athen. Mitteil. XXIV S. 173. Vgl. auch Mommsen zu den *Res gestae Divi Augusti* S. 151 und Cic. Ad Att. XVI 15, 3.

τὸν παύσοντα μὲν πόλεμον κοσμήσοντα [δὲ πάντα, φανεὶς δὲ] ὁ Καῖσαρ τὰς ἐλπίδας τῶν προλαβόντων — — ἔθηκεν, οὐ μόνον τοὺς πρὸ αὐτοῦ γεγονότ[ας εὐεργέτας ὑπερβα]λόμενος, ἀλλ' οὐδ' ἐν τοῖς ἐσομένοις ἐλπίδ[α ὑπολιπὼν ὑπερβολῆς], ἦρξεν δὲ τῷ κόσμῳ τῶν δι' αὐτὸν εὐαγγελί[ων ἡ γενέθλιος] τοῦ θεοῦ. Aus der Parallelversion (Inscr. in the Brit. Mus. 894) der Inschrift von Harlikarnaß hebe ich nur die Worte heraus Δία δὲ πατρῷον καὶ σωτῆρα τοῦ κοινοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους und führe noch ein Epigramm auf Augustus an, das auf der Insel Philä geweiht ist:[1]

Καίσαρι ποντομέδοντι καὶ ἀπείρων κρατέοντι
Ζανὶ τῷ ἐκ Ζανὸς πατρὸς Ἐλευθερίῳ
δέσποτᾳ Εὐρώπας τε καὶ Ἀσίδος, ἄστρῳ ἁπάσας
Ἑλλάδος, ὃς σωτὴρ Ζεὺς ἀνέτειλε μέγας.

Man darf sich nicht verhehlen, daß diese Rhetorik und Poesie sich nicht ihre Formen für Augustus neu geschaffen hat, daß es vielmehr alte und konventionelle Formen sind, die sie auf Augustus überträgt.[2] Die Gleichsetzung der Geburt des Königs mit der Epiphanie des Gottes ist den Orientalen lange vor Augustus geläufig.[3] Die Huldigungsinschrift von Assos[4] feiert ähnlich den Caligula bei seiner Tronbesteigung: οὐδὲν δὲ μέτρον χαρᾶς εὕρηκεν ὁ κόσμος, πᾶσα δὲ πόλις καὶ πᾶν ἔθνος ἐπὶ τὴν τοῦ θεοῦ ὄψιν ἔσπευκεν ὡς ἂν τοῦ ἡδίστου αἰῶνος νῦν ἐνεστῶτος, Nero wird begrüßt[5] als ὁ τοῦ παντὸς κόσμου κύριος ... νέος Ἥλιος ἐπιλάμψας[6] τοῖς Ἕλλησιν, und Senecas Satire führt Kap. 4 dies Bild poetisch aus und redet in gleichem Stile gleich im Eingang (vgl. Kap. 4) vom novus annus und initium saeculi felicissimi. Mit gleich tönenden Phrasen ward einst Mithradates in Asien empfangen. Die Rhetoren müssen an der Redaktion solcher Prunkstücke stark beteiligt gewesen sein; die Kanzlisten waren gewiß rhetorisch geschult. Es gab eine feste Tradition, und eine methodische Ausnutzung der Inschriften wird etwas von hellenistischer Rhetorik uns zurückgewinnen können.[7] Auch die Eide von

---

[1] Kaibel *Epigr.* 978, der für Augustus als Ζεὺς ἐλευθέριος auf C. I. Gr. 4715 verweist. Ditt. *Orientis inscr.* 194, 19 von einem Kallimachos ὥσπερ λαμπρὸς ἀστὴρ καὶ δαίμων ἀγαθὸς τοῖς ἀπελπίζουσιν ἐπέλαμψε. — Des Gottes Epiphanie kündet sich durch den Lichtglanz an, s. Deubner *De incubatione* Leipzig 1900 S. 10. 11. Ich verzichte auf Parallelen aus der höfischen Poesie, da sie bekannt genug sind und es für meinen Zweck wesentlich auf die volkstümlichen Vorstellungen ankommt.

[2] Das springt besonders in die Augen, wenn man *Inschriften von Olympia* 53 den ganz anders formulierten Beschluß für Augustus vergleicht.

[3] Humann und Puchstein *Reisen in Kleinasien und Nordsyrien* S. 338.

[4] Ditt. *Sylloge* 364, vgl. Mommsen, Ephem. epigr. V S. 156ff. [5] Ditt. 376, Z. 31.

[6] Dieselbe Wendung von Caligula bei Ditt. *Sylloge* 365, 3.

[7] Vgl. Norden *Antike Kunstprosa* S. 141ff. 443ff., Herzog *Koische Forschungen* S. 143ff.

Pergamon, Magnesia, Assos, Phazimon zeigen eine konventionelle Formensprache, wie Cumont vorzüglich gezeigt hat.[1]

Die feste Topik und stereotype Formensprache, die wir hier beobachten, kehrt aber auch merkwürdiger Weise in den sogenannten cäsarischen Reden Ciceros wieder. Der Freudentag der Geburt des Augustus, des κοινὸν πάντων εὐτύχημα, ist für jeden einzelnen nach der Inschrift von Priene ἀρχὴ τοῦ βίου καὶ τῆς ζωῆς,[2] und Cicero pro Marcello 22, (25. 32) sagt, jeder erkenne tua salute contineri suam et ex unius tua vita pendere omnium.[3] Cäsars Aufgabe ist es nach Cicero (27), den Staat neu zu begründen (constituas) und der Welt den Frieden und die Ruhe zu geben. Nach der Inschrift von Priene hat die Vorsehung Augustus gesandt κοσμήσοντα [πάντα], und in der Inschrift von Halikarnaß heißt es εἰρηνεύουσι γῆ καὶ θάλαττα.[4] Besonders auffallend ist folgendes Zusammentreffen:

οὐδὲν οὐχὶ διαπῖπτον καὶ εἰς ἀτυχὲς μεταβεβηκὸς σχῆμα ἀνώρθωσεν[5]	pro Marc. 23: omnia, quae dilapsa iam diffluxerunt, severis legibus vincienda sunt.

Auch sonst anticipiert manche ciceronische Metapher das, was später in den officiellen Kanzleistil übergegangen und feste Nomenklatur geworden ist. Wenn er sagt (28): nec vero haec tua vita ducenda est, quae corpore et spiritu continetur. illa, inquam, illa vita est tua, quae vigebit memoria saeculorum omnium, quam posteritas alet, quam ipsa aeternitas semper tuebitur, so sehen wir den Titel der aeternitas des Kaisers, der im kaiserlichen Hausfeuer symbolisiert mit dem der aeterna Roma sich verbindet, sich vorbereiten. Der orientalische Ursprung dieser Vorstellung ist von Cumont vorzüglich

---

212ff. Die Kaiserreden der späteren Rhetorik bestätigen meine Vermutung; z. B. zeigt die Rede Εἰς βασιλέα § 14, 36ff. in Keils Aristides II, S. 256. 263 interessante Berührungen mit unseren Inschriften. Interessant ist auch die Liste der Königstugenden bei Pollux I, 40, S. 12 Bethe, wo u. a. ἥμερος φιλάνθρωπος ἐλευθέριος σωτήρ εἰρηνοφύλαξ begegnet.

[1] Revue des études grecques 1901. [2] Sehr ähnlich heißt es bei Ditt. *Orientis inscr.* 56, 26 von der Geburt Ptolemaios' III: πολλῶν ἀγαθῶν ἀρχὴ γέγονεν πᾶσιν ἀνθρώποις.

[3] Vgl. Acta fratrum arvalium: Domitianus ex cuius incolumitate omnium salus constat. Mehr Parallelen bei Cumont, Revue d'hist. et de litt. religieuses I, 449 Anm. 6.

[4] Vgl. Res gestae Divi Augusti c. 13 pacare ist ein Lieblingswort des Kaisers. Die Inschrift von Rosette (Ditt. *Orientis inscr.* 90) rühmt die εὐδία und εὐθηνία. Vgl. auch Ditt. *Orientis inscr.* 56, 12. 116, 7 und 199, 35 ἐν εἰρήνῃ καταστήσας πάντα τὸν ὑπ' ἐμοὶ κόσμον und Jos. Alt. XVI 36ff. vom Regimente des Augustus.

[5] Vgl. Res gestae c. 8 exempla maiorum exolescentia (καταλυόμενα) iam ex nostro usu reduxi (διωρθωσάμην). Sehr ähnlich Inschrift von Rosette bei Ditt. *Orientis inscr.* 90, 18 (vgl. Z. 2) und 267, 8—10.

9. 10. 1904.

nachgewiesen.[1] — Wenn später Augustus die Hoffnung ausspricht: benignitas mea me ad caelestem gloriam efferet (Suet. 71) und dann die Clementia der Imperatoren wie die Aeternitas stereotyp erscheint, so ist auch hier Ciceros Rhetorik der historischen Entwickelung vorausgeeilt. Er preist pro Lig. die wunderbare clementia Cäsars, die so viele errettet hat (1. 6. 10. 15. 23. 29), und dieser Preis läuft am Schlusse (38) in den Gedanken aus: homines enim ad deos nulla re propius accedunt quam salutem hominibus dando? Nihil habet nec fortuna tua maius, quam ut possis, nec natura melius, quam ut velis servare quam plurimos. Gewiß legte die allgemeine Friedenssehnsucht der Zeit und die besondere Stimmung Ciceros, in dem die unerwartete Milde Cäsars die naivsten Illusionen geweckt hatte, solche Gedanken nahe. Aber die an die Apotheose streifende Verherrlichung der aeternitas, der clementia,[2] des cωτήρ und die Anklänge an den Wortlaut der Ehrendekrete für Augustus und älterer hellenistischer Inschriften scheinen mir noch eine andere Erklärung zu fordern. Den servilen Ton der hellenistischen Ehrendekrete mußte Cicero von seinem dreimaligen Aufenthalte im Osten her zur Genüge kennen. Daß er während seiner Statthalterschaft selbst über sich solche hat ergehen lassen, bezeugt er Ad Att. V, 21. Die Mache und die Rezepte kann er auch von den asiatischen Winkelrhetoren, deren Bekanntschaft er nach seinen Aussagen im Brutus gemacht hat und von denen er auch in der Rede für Flaccus spricht, gelernt haben. Die hellenistische Stimmung den Herrschern gegenüber kennt Cicero genau, wenn er De imp. 24 bemerkt, der Königsname gelte als magnum et sanctum.[3] Auch von

---

[1] *L' éternité des empereurs romains,* an der S. 344 Anm. 3 citierten Stelle. Vgl. Ditt. *Sylloge* 365, 4 (von Caligula) ἵνα αὐτοῦ τὸ μεγαλεῖον τῆc ἀθαναcίαc καὶ ἐν τούτῳ cεμνότερον ᾖ und 20 αἰωνίου διαμονῆc. In der Inschrift von Rosette ist vom Könige sehr oft αἰωνόβιοc ausgesagt (Ditt. *Orientis inscr.* 90 mit Note 14); andere Beispiele wird Dittenbergers künftiger Index angeben. Vgl. die S. 342 Anm. 5 erwähnte ephesische Inschrift Z. 49. 50.

[2] Cäsar selbst hat den Ton angegeben: s. Cic. Ad Att. IX, 7 C. Von den ägyptischen Königen wird gerühmt Ditt. *Orientis inscr.* 116, 7 πάντων ἀνθρώπων ἡμερώτατοc, die φιλανθρωπία 90, 12. 139, 21. 168, 13. 46 und sonst oft, ebenso von Augustus *Inschriften von Olympia* 53, 28. Dem Aristeas, der ja nur die Gassenweisheit seiner Zeit kennt, ist sie des Königs nötigster Besitz (§ 265, vgl. 290). Über die vergöttlichte Clementia der Kaiser s. Wissowa *Religion und Kult der Römer* S. 278. Über die königliche χάριc vgl. Theokrit XVI, Jos. Alt. XVI 38 ff. Mit ihr verbindet sich oft der Begriff der Ewigkeit: Ditt. *Sylloge* 365, 7 ff. ἀθανάτου χάριτοc . . . θεῶν (Caligula!) δὲ χάριτεc τούτῳ διαφέρουcιν ἀνθρωπίνων διαδοχῶν, ᾧ ἢ νυκτὸc ἥλιοc καὶ (so) τὸ ἄφθαρτον θνητῆc φύcεωc. Vgl. Ditt. *Orientis inscr.* 139, 21. 56, 18. 383, 9. 10. 136. 140. 154, Collitz II, 2642, 14 und öfter. [3] Sallust fr. V, 1 Kritz (vgl. Reinach *Mithradates*, deutsch von Goetz S. 450)

der älteren hellenistischen Literatur Περὶ βασιλείας, deren Spuren wir vielfach in den späteren Fürstenspiegeln wahrzunehmen meinen und mit Hilfe der Inschriften vielleicht genauer feststellen können, kann Cicero beeinflußt sein, wie er ja in der Theorie dem Königtume nicht abgeneigt ist.

Wieder bewährt sich auch auf diesem Gebiete der Hellenismus als der wichtige Vermittler wie der griechischen, so auch der orientalischen Kultur. In mancherlei Abwandlungen gehen die höfischen Formen und Zeremonien, wie sie uns die Amarna-Inschriften oder wie sie uns Esra und Nehemia schildern, auf den Hof Alexanders, der hellenistischen Könige, der römischen Kaiser über, um, oft in der ursprünglichen Bedeutung unverstanden, zum Teil bis in die Gegenwart fortzuleben. Wir sehen klar die Kontinuität dieser Entwickelung, und wir fangen auch an zu begreifen, wie viel die kirchliche Organisation den Formen des Kaiserkultes verdankt.[1]

Ich will die Sammlung auf die Zeit nach Augustus, die keine neuen Momente ergibt, nicht ausdehnen[2] und auch nur kurz darauf hinweisen, daß Heroisierung, Apotheose, göttliche Verehrung nicht nur den Männern der Tat, sondern auch den Heroen des Geistes und der sittlichen Kraft zuteil wird. Aus der Fülle des Materials, das eine besondere Behandlung verlangt,[3] möchte ich wenigstens ein charakteristisches Beispiel herausgreifen, die göttliche Verehrung, die Epikur schon bei Lebzeiten vom Kreise seiner Jünger und nach dem Tode von den auf des Meisters Worte schwörenden Nachfolgern zuteil ward.[4] Wie ein Gott wandelt er unter den Menschen. Er hat Licht in ihr Dunkel gebracht, wie eine Sonne ist er aufgegangen; er hat die Menschheit von den größten Irr-

scheint diese Stelle im Auge zu haben. — Charakteristisch ist, daß Cicero, was er hier im Gegensatz zur römischen Meinung referiert, Pro rege Deiotaro 40 als römische Stimmung ausgibt.

[1] S. Hirschfeld a. a. O. S. 862. [2] Am häufigsten erhält Hadrian das Attribut: Collitz I, 237; Ditt. *Sylloge* 383. 389; Perg. 364—374; Dürr, Abh. des Archäol. epigr. Seminars zu Wien II 1881 S. 106ff.; Athen. Mitteil. XXVII, S. 97.

[3] Über Pythagoras, Platon, Apollonios s. Usener *Weihnachtsfest* 70, über Platon auch Wilamowitz *Aristoteles und Athen* II, 414ff., über Homer jetzt Watzinger *Das Relief des Archelaos von Priene* Berlin 1903.

[4] Zeugnisse bei Usener *Epicurea* S. 405, Gassendi *De vita et moribus Epicuri*, Lugduni 1647 S. 57ff., Susemihl I, 92 Anm. 412. Ich zweifle nicht, daß Aussagen wie Cic. Tusc. I, 48 liberatos enim se per eum dicunt gravissimis dominis und De fin. I, 14 sowie ähnlichen des Lucrez die griechische Bezeichnung σωτήρ zugrunde liegt, und von Epikurs Offenbarung heißt es auf der Steinschrift von Oinoanda τὰ τῆς σωτηρίας προθε[ῖναι φάρμα]κα (Bull. de corr. hell. XXI, S. 402). Lucian, Alex. 61 nennt ihn ἐλευθερωτής seiner Schüler.

tümern und vom Wahnglauben befreit, sie zu einem ruhigen, friedlichen Leben geführt. Das alles sind Vorstellungen, die ihre nächste Analogie im Herrscherkulte haben, mit dem Epikur selbst Fr. 141 die pietätvolle Verehrung des Kolotes zu vergleichen scheint. Und wenn auch solcher Privatkult sich in kleinem Kreise hält und es für uns schwer zu bestimmen ist, wie weit das Opfer dem neuen Heros oder einem anderen Gotte galt — die Verehrer brauchen sich selbst darüber nicht klar gewesen zu sein —, so lehrt uns doch gerade solche private Apotheose, weil sie von den konventionellen und erzwungenen Formen des Herrscherkultes frei ist, das echte und wahre Gefühl der Pietät am besten kennen, das den Menschen, in dem es die Macht des Göttlichen erkennt, in die Sphäre der Götter emporhebt.

Es gilt nun, den religiösen Begriff des σωτήρ, wie er sich in der Fülle der Zeugnisse, die sich leicht vermehren ließen, darstellt, mit den Aussagen über den christlichen σωτήρ zu vergleichen.

1. Ich will damit beginnen, den griechischen Gefühlsinhalt anschaulich zu machen. Gebet in der Not, Dank nach der Errettung gehört dem Griechen zu den häufigsten Äußerungen der Frömmigkeit. σωθεὶς, ὑπὲρ σωτηρίας, εὐξάμενος καὶ ἐπιτυχών bringt er dem Gott den Dank in Wort und Weihung, mit der er ihn zugleich mahnen will an seine Verpflichtung zu weiterem Schutze. Vielleicht kennt er nur die Wirkung, nicht den Namen des Nothelfers; dann mag er dem rettenden Gotte danken, und der im Augenblick geschaffene Sondergott kann, wenn er sich weiter bewährt, wenn etwa auch die Nachbarn es mit demselben Nothelfer versuchen, eine umfassendere Bedeutung und festere Umrisse gewinnen. Oder dem Bedrängten erscheint eine ihm schon bekannte und benannte Gottheit; dann legt er ihr den Beinamen des Helfers bei. Hat er mit dem Sturme auf dem Meere zu kämpfen, so werden ihm die Dioskuren oder die samothrakischen Götter, an die er vor allem denkt, als σωτῆρες erscheinen. Wer durch die öde Gegend der räuberischen Troglodyten glücklich hindurchkommt, der schuldet dem Πὰν Εὔοδος als Retter seinen Dank. Der Hellenist, der der Frömmigkeit und der Aufklärung zugleich gerecht werden will, bevorzugt etwa die Τύχη. Der Jude führt die Rettung auf seinen Gott zurück.[1] Der Beiname wird fest, sobald viele seine Wahrheit erfahren, und so haftet er besonders an den Namen der Stadtgötter, deren hilfreiches Wirken ja

[1] Ein Beispiel bei Ditt. *Orientis inscr.* 74.

im Bestande der πόλις sich jedem sichtbar offenbart,[1] so fest, daß auch die jüdisch-christliche Sibylle besonderer Engel οἵ τ' ἄστη σῴζουσι (VII 35) nicht entraten kann. Aber auch Menschen können sich als σωτῆρες beweisen. Dann bringt man nach alter frommer Sitte in der Weihung an die Götter auch den Dank für den, der das Werkzeug göttlicher Hilfe war, zum Ausdruck. Wenn dann in der Heroisierung die irdischen Helfer, historische Menschen, den Göttern nahe gerückt werden, so werden vollends die Grenzen im Herrscherkult völlig verwischt. Götter und Heroen, Herrscher, Statthalter, Freigelassene, das ist die Skala, die die allmähliche Degradation des Titels bezeichnet.

Soter ist stets der Nothelfer, der Heil und Rettung bringt. Das hebräische ישע, das in der medialen Form ursprünglich das Raum machen in der Bedrängnis bezeichnet, kommt dem σῴζειν näher als „heilen", oder als „Heiland"[2] dem σωτήρ. ἀρωγός und βοηθός sind die nächsten Synonyma für σωτήρ,[3] wie ῥύεσθαι für σῴζειν;[4] servator,[5] adiutor,[6] sind die üblichsten lateinischen Substitute.[7] Der Begriff der Errettung aus der Not wird auch in hellenistischer Zeit stets gefühlt. Sinnlos wird freilich der Titel, wenn er aus Pietät gegen die Herrscher, denen er ἐπὶ σωτηρίᾳ aus bestimmtem Anlasse beigelegt wurde, von einem Nachfolger angenommen wird, trivial, indem er zum gewöhnlichen Eigennamen herabsinkt.[8]

---

[1] S. Buresch, *Aus Lydien* S. 80, der auch für den Gebrauch des Verbums im Gebete eine wertvolle Sammlung gibt.

[2] Meinem Kollegen Holthausen danke ich folgende Bemerkungen: „Wulfila übersetzt σωτήρ durch nasjands, part. präs. von nasjan = σώζειν; nasjan, unser ‚ernähren', ist caus. von ganisan ‚genesen, gerettet, geheilt werden', wodurch σώζειν im Passiv übersetzt wird. Unser ‚Heiland' (ahd. heilant, altsächs. hēliand, altengl. hǣland) ist part. präs. von heilen ‚heil, gesund machen' (got. hailjan, as. hēlian, ahd. heilen, ae. hǣlan) als Übersetzung von lat. salvator."

[3] S. S. 339 und Usener, Rhein. Mus. LV, 292. In Isyllos' 5. Gedicht erscheint Asklepios als βοάθοος und wird dann als σωτήρ gepriesen. Theokrit XXII preist die Dioskuren zuerst als σωτῆρες, dann als βοηθόοι. [4] Ditt. *Sylloge* 383 Αὐτοκράτορι Ἁδριανῷ σωτῆρι ῥυσαμένῳ καὶ θρέψαντι τὴν ἑαυτοῦ Ἑλλάδα, *Orientis inscr.* 194, 21 διαθρέψας καὶ σώσας.

[5] So Cicero im Sinne von σωτήρ, s. S. 341 und Merguets Lexikon zu Ciceros Reden IV, 468, Forcellini s. salvator. — Über Iuppiter liberator = ἐλευθέριος oder σωτήρ s. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* 106. Verbindung von σωτήρ und ἐλευθερώσας Ditt. *Sylloge* 202, 11 ff., oben S. 343 A. 1, 346 A. 4.

[6] Der neue Thesaurus gibt reiches Material. Die Glossare setzen adiutor mit βοηθός und ἀντιλήπτωρ gleich. Zu den zwei inschriftlichen Belegen des Thesaurus für a. als Attribut von Hercules und Neptun kommt hinzu CIL V, 5477 (Mithras), bei Cumont II S. 125.

[7] Über die früheren christlichen Substitute von σωτήρ im Lateinischen und das Durchdringen von salvator s. Koffmane, *Entstehung und Entwickelung des Kirchenlateins* Breslau 1879 S. 43; Rönsch, *Itala und Vulgata*[2] S. 59. [8] Z. B. Ditt. *Orientis inscr.* 209 mit Note. Auch bei den Christen ist der Eigenname gebräuchlich.

2. Den Sprachgebrauch der neutestamentlichen Schriften will ich nur an einigen Beispielen erläutern und besonders die Stellen hervorheben, an denen ein Einfluß der hellenistischen Vorstellungen wahrscheinlich ist. Bemerkenswert ist, daß, von wenigen Ausnahmen abgesehen, in denen Gott das Attribut σωτήρ beigelegt wird[1], diese Benennung nur Jesu zukommt. Die meisten Fälle, wo σωτήρ und σῴζειν von ihm ausgesagt wird, führen nicht über die jüdische Begriffssphäre oder über den unmittelbaren Eindruck der Persönlichkeit und ihres Wirkens hinaus. Z. B. Matth 1, 21 αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ hält sich, wie die Anknüpfung an die Etymologie beweist und die alttestamentlichen Parallelen bestätigen, im jüdischen Begriffskreise (vgl. Luk 2, 11), ebenso die Begrüßung mit dem Hosianna (σῶσον δή Ps 118, 25) Mk 11, 9. 10. Über denselben führt uns hinaus das vierte Ev 4, 42 οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου (vgl. 3, 17. 12, 47). I. Joh 4, 14 ὁ πατὴρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου (vgl. I. Tim 2, 3. 4. 4, 10 Petrusev. IV, 13). Hier haben wir im Weltheiland einen Begriff, der dem jüdischen Messiasglauben wie der Auffassung Jesu von seinem Berufe gleich fern liegt. Der Begriff ist der hellenistischen Welt geläufig, und er findet sich in der spätesten Schicht der neutestamentlichen Schriften, in der auch sonst hellenistische Einflüsse nachgewiesen sind. Jeder Zweifel wird aber gehoben durch zwei andere Stellen der Pastoralbriefe, die einen ganzen Komplex von Vorstellungen aus der Sphäre des hellenistischen Herrscherkultes vereinigt zeigen: II. Tim 1, 8ff. θεοῦ τοῦ σώσαντος ἡμᾶς . . . κατὰ . . . χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰωνίων, φανερωθεῖσαν δὲ νῦν διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν (vgl. Tit 1, 2—4). Tit 2, 11ff. ἐπεφάνη γὰρ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις . . . προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ[2] καὶ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ . . . 3, 4ff. ἡ χρηστότης καὶ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ . . . ἔσωσεν ἡμᾶς . . . , ἵνα δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι κληρονόμοι γενώμεθα κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου. Die Epiphanie des Soter, die allen Menschen Heil und Licht[3] bringt,

---

[1] Holtzmann, *Neutest. Theologie* II, S. 263.

[2] Die Bezeichnung μέγας θεός ist für Götter wie Könige gleich gewöhnlich. Viele Beispiele in Ditt. *Orientis inscr.* und bei Strack, *Dynastie der Ptolemäer* in den Registern S. 276. 279ff. — Auch μεγαλόδοξος ist häufiges Attribut für Götter wie für Herrscher, s. z. B Ditt. *Orientis inscr.* 90, 1 und III. Makk 6, 18. 39; vgl. meinen Index zu Aristeas S. 183 s. δόξα. [3] Vgl. Plut., Alex. 30 und Cumont *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra* I, 285. 289, oben S. 343 A. 1.

die Verbindung des θεὸς καὶ σωτήρ,[1] die Ewigkeit seiner Person und seiner Wirkungen, seine χάρις[2] und δόξα, seine φιλανθρωπία, — das alles sind Begriffe, die uns in ähnlicher Verbindung im hellenistischen und römischen Herrscherkult begegnet sind. Und wenn die Ehrendekrete für die Herrscher mit ihrer Thronbesteigung die ἀρχή eines neuen seligen Zeitalters für alle Menschen statuieren, so nennt ihn die A G 5, 31 ἀρχηγὸς καὶ σωτήρ, d. h. er hat das Reich des Bösen zerstört und ist der κτίστης eines neuen höheren Reiches geworden. Ähnlich Hebr 2, 10 τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας[3] 12, 2 τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν. — So ist der Begriff des σωτήρ, in dem jüdische und griechische Anschauungen zusammenflossen, eine der Formen geworden, in denen auch den Heiden der Eindruck von der die menschliche Sphäre überragenden Bedeutung Jesu anschaulich gemacht wurde, in die der Gehalt der christlichen Soteriologie gegossen werden konnte. Daß das Christentum seit der Zeit, da es seine Mission in der hellenistischen Welt zu erfüllen begann, in den Kreis ihrer Anschauungs- und Sprachformen eingehen mußte, ist für den historisch Fühlenden ganz natürlich. Eine mechanische Übertragung und Identität der in den gleichen Formen sich ausprägenden Anschauungen nimmt er nicht an, und die Bedeutung der Aufgabe nachzuweisen, wie die alten Formen von neuem Geiste erfüllt werden, verkennt er nicht. Mögen die, welche es bequemer finden, statt an den Tatsachen den Einfluß des Hellenismus zu lernen, das Problem zu leugnen, welche, gebannt in die alten Vorurteile vom Kanon, das Recht solcher Betrachtung für das NT. ablehnen und in einer in alttestamentlichen und jüdischen Vorstellungen erstarrten Frömmigkeit ein höheres Ideal sehen als in einer lebendigen Religion — mögen sie in dieser Betrachtung eine Profanation sehen. Sie sollen wenigstens andern eine solche Absicht nicht insinuieren und sich nicht einbilden, das Recht der Methode durch Hinweis auf einzelne Fälle ihres Mißbrauches bestreiten zu dürfen.

Die weitere Untersuchung, in welchem Verhältnis die christlichen Vorstellungen vom Erlöser und von der Erlösung zu den hellenistischen stehen und wie weit die einzelnen Aussagen in hellenistische Formen

---

[1] Vgl. II. Petr 1, 1 (11. 2, 20. 3, 2. 18). [2] Apostellehre 10, 6 ἐλθέτω χάρις, oben S. 345 A. 2.

[3] Das Komplement ist auch hier die Zerstörung des Reiches des Satans (2, 14). — ἀρχηγοί oder ἀρχηγέται sind die Götter oder Fürsten, die eine Stadt begründet haben und sie leiten. Vgl. ἡγητήρ S. 340. 351 A. 1; Titel eines Beamten ist ἀρχηγός *Inscriptions in the British Museum* 930. Vom Geburtstag des Königs Ditt. *Orientis inscr.* 90, 47 πολλῶν ἀγαθῶν ἀρχηγός, ebenso von dem des Augustus in der Inschrift von Apamea C. I. Gr. 3957. — Neue Beispiele für übertragenen Gebrauch bei Ditt. *Sylloge* III, S. 267.

gefaßt sind und hellenistische Anschauungen wiedergeben, muß ich den Theologen überlassen. Aber wenigstens die Aufgaben möchte ich andeuten. Wir brauchen eine Sammlung der Zeugnisse aus der profanen und aus der altchristlichen Literatur. Die heidnischen Rhetoren und Theologen werden wohl ebenso ergiebig sein wie Cicero, und durch die subjektiven Reflexionen der Literaten werden wir gewiß oft die volkstümlichen Vorstellungen hindurchscheinen sehen. Für das Christentum sind natürlich die naiven Aussagen des Gemeinbewußtseins und besonders die liturgischen Formeln bedeutsamer als die Spekulationen der Theologen. Soweit ich das Material übersehe, hat man bei cωτήρ nicht in erster Linie an die heilende Tätigkeit Jesu gedacht,[1] die die Evangelien öfter mit cῴζειν bezeichnen. Diese Bedeutung tritt immer mehr zurück. Einer Zeit, die durchdrungen ist vom Glauben an die die Welt erfüllenden bösen Geister, ist der christliche Soter vor allem der Erretter und Befreier von der Herrschaft und Tyrannei der bösen Geister, der Gründer des neuen Reiches, in das er die Seinen einführt. Erlösung von der Sünde, dem Tode, dem Gericht ist nur der weniger sinnfällige Ausdruck für dieselbe Sache. Viele Aussagen, von denen ich nur einige anführe, erweisen, daß dies die vorherrschende Betrachtung ist: ῥῦcαι ἡμᾶc ἀπὸ τοῦ πονηροῦ,[2] II, Tim. 4, 18 ῥύcεταί με ὁ κύριοc ἀπὸ παντὸc ἔργου πονηροῦ καὶ cώcει εἰc[3] τὴν βαcιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον, Joh 17, 15 ἵνα τηρήcῃc αὐτοὺc ἐκ τοῦ πονηροῦ, II. Thess 3, 3 φυλάξει ἀπὸ τοῦ πονηροῦ, Jud 24. 25, Kol 1, 13 ἐρύcατο ἡμᾶc ἐκ τῆc ἐξουcίαc τοῦ cκότουc καὶ μετέcτηcεν εἰc τὴν βαcιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆc ἀγάπηc αὐτοῦ, ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωcιν,[4] Clem. Exc. ex Theodoto 71 ἀπὸ ταύτηc τῆc cτάcεωc καὶ μάχηc τῶν δυνάμεων ὁ κύριοc ἡμᾶc ῥύεται καὶ παρέχει τὴν εἰρήνην ἀπὸ τῆc τῶν δυνάμεων καὶ τῆc τῶν ἀγγέλλων παρατάξεωc, ἣν οἱ μὲν ὑπὲρ ἡμῶν, οἱ δὲ καθ' ἡμῶν παρατάccονται[5] (Justin Dial. 30).

3. Soltaus Annahme einer beabsichtigten Entgegensetzung von Christus und Augustus in den Evangelien schien mir unwahrscheinlich. Aber für die S. 349 angeführten Stellen darf man die Frage aufwerfen, ob hier hellenistisch gebildete Christen die ihnen vom Herrscherkult geläufigen Formen unbewußt auf Jesus übertragen haben oder ob sie mit Bewußtsein und mit Absicht den ihnen erschienenen cωτήρ und seine

[1] Kaibel *Epigr.* 725 wird Christus angeredet cὺ γὰρ Γαλιλαίῳ, δέcποτα cωτήρ || εὐόδῳ [ἰη]τήρ. Aber K. ergänzt wohl mit Recht [ἡγη]τήρ. [2] Vgl. Apostellehre 10, 5.

[3] Zu dieser örtlichen Bestimmung des Verbs vgl. Ditt. *Orientis inscr.* 70 Note 5.

[4] Das Lösegeld wird dem früheren Herrn, dem Satan, gezahlt.

[5] Dazu Geffcken, S. A. B. 1899 S. 705. Auch die folgenden Ausführungen sind wichtig.

Wirkungen den irdischen σωτῆρες und ihren falschen Ehrentiteln entgegengestellt haben. Ich wage keine bestimmte Antwort zu geben, halte aber hier die zweite Möglichkeit nicht für ausgeschlossen. Denn keine dieser Schriften ist vor Domitians Zeit anzusetzen. Und unter Domitians Regierung, der die Apokalypse in ihrer uns überlieferten Redaktion angehört, ist der Kampf des Christentums gegen den Cäsarenkult entbrannt und mit leidenschaftlichem Fanatismus geführt worden.

Beweisen läßt sich, daß die späteren christlichen Schriftsteller Christentum und Römerreich, Christus und Augustus parallelisiert haben; je nach dem wechselnden Verhältnis des Staates zur Kirche und nach der Stimmung der Zeit wird der Vergleich verschieden gewandt. Dem Meliton (bei Eus. K. G. IV, 26, 7 ff.) sind es verbündete Mächte, einander zu stützen und zu fördern berufen. Bei Hippolyt[1] ist das Verhältnis antithetisch gefaßt. Nach Origenes ist Einheit und Friede des Weltreiches des Augustus auf die Epiphanie Christi und die Verbreitung seiner Lehre abgezweckt (G. Celsus II, 30). Und als das Reich christlich geworden ist, da bricht wieder die Stimmung des Meliton in mächtigen Akkorden hervor.[2] Monarchie und Monotheismus, des Augustus Friedensreich und Christi Friedenslehre, Römergröße und Christentum sind Verbündete. Es wäre eine lohnende Aufgabe zu zeigen, wie die Christen die Farben, die die höfische Poesie, Rhetorik und Historiographie geschaffen haben, zur Schilderung des augustischen Reiches verwenden, aber Christus in den Mittelpunkt des Bildes rücken.

4. Meine Ausführungen könnten Bedenken erwecken bei denen, die zwar den hellenistischen Einfluß auf die christliche Soteriologie nicht ablehnen, aber von Wobbermin[3] überzeugt sind, daß der christliche Sprachgebrauch von σωτήρ und σωτηρία seit den späteren neutestamentlichen Schriften durch das Mysterienwesen beeinflußt sei. Aber Wobbermins Vermutung ruht, was σωτήρ betrifft, auf anfechtbaren Sätzen. Die Behauptung, daß vorzugsweise in den chthonischen Kulten die Gottheit unter dem Begriffe des σωτήρ aufgefaßt sei, enthält, wenn man die Begründung S. 15. 16 mit den von mir S. 336. 337 angeführten Tatsachen vergleicht, eine starke Übertreibung und erscheint auch angesichts der

---

[1] S. Neumann *Hippolytus von Rom* Leipzig 1902 S. 88.

[2] S. Eusebius, Tricennatsrede (richtiger von Kap. 10 an Βασιλικός, s. Berl. philol. Woh. 1902 Sp. 233) Kap. 16 S. 249 ff. Heikel, Theophanie V, 52 S. 256 Greßmann und Konstantins Rede an die heilige Versammlung Kap. 18 ff. S. 179 ff. H., über deren Entstehung zur Zeit Konstatins ich a. a. O. Sp. 229 ff., gehandelt habe.

[3] *Religionsgeschichtliche Studien* Berlin 1896 S. 105 ff.

Übertragung des Titels auf die Herrscher unwahrscheinlich. Wobbermin beruft sich zwar auf Anrich[1] zum Beweise der Tatsache, daß „in den Jahrhunderten um die Wende unserer Zeitrechnung“ mit dem Neuaufblühen der Mysterienkulte gerade dieser Begriff des θεὸς σωτήρ erneute Bedeutung gewonnen habe. Aber das Aufblühen der Mysterienkulte fällt in die Romantik des zweiten Jahrhunderts n. Chr., und es gehört auch keins der von Anrich angeführten Zeugnisse einer früheren Zeit an. Wenn aber ein Einfluß des Mysterienwesens auf die ältesten christlichen Vorstellungen vom σωτήρ kaum in Betracht kommen kann, so dürfen wir, wenn hellenistischer Einfluß anzunehmen ist, ihn zuversichtlich in dem Vorstellungskreise suchen, der in der hellenistischen Zeit allgemein verbreitet und jedermann bekannt gewesen ist.

5. Die Irrwege, die zum Teil die Exegese in der Erklärung der von mir behandelten Stellen eingeschlagen hat, habe ich nicht erwähnt.[2] Wer ihnen nachgehen will, dem wird sich in diesem Falle besonders die Unmöglichkeit aufdrängen, die urchristlichen Schriften lediglich aus sich heraus und aus den alttestamentlichen Reminiscenzen zu erklären. Schwierigkeiten, deren kein exegetischer Scharfsinn Herr werden kann, der die Begriffe in ihrem ursprünglichen Sinne nimmt und sie zum Systeme eines „Lehrbegriffes“ verbindet, können mit einem Schlage gehoben werden, wenn uns gleichzeitige Zeugnisse den konventionellen Sinn der Worte erschließen, die in ihrer Geschichte oft viel von ihrem ursprünglichen Gehalte verloren haben und den Verlust durch neue Beziehungen und durch Verbindung mit anderen Vorstellungen gedeckt haben. Möge auch in der Praxis der neutestamentlichen Exegese sich immer mehr das Verständnis der Sprache durchsetzen, das sich in den Goetheschen Versen ausspricht:

> Die Sprache bleibt ein reiner Himmelshauch,
> Empfunden nur von stillen Erdensöhnen.
> Fest liegt der Grund, bequem ist der Gebrauch,
> Und wo man wohnt, da muß man sich gewöhnen.

Daß Sie, hochverehrter Jubilar, Ihre Schüler in diesem Sinne die Sprache der Vergangenheit, auch der altchristlichen Schriften, betrachten gelehrt haben, das danken wir Ihnen nicht nur weil wir dadurch Philologen geworden sind, sondern vor allem weil wir dadurch eine Bereicherung unseres innersten Lebens erfahren haben.

---

[1] *Das antike Mysterienwesen in seinem Einflusse auf das Christentum,* Göttingen 1894 S. 47 ff.

[2] Z. B. hat man Tit 2, 13 μεγάλου θεοῦ nicht auf Christus beziehen, II. Petr 1, 1 τοῦ θεοῦ ἡμῶν streichen wollen.

[Abgeschlossen am 9. Oktober 1904.]

Zur Heilung des Gelähmten (Mc 2, 1 ff.).

Von W. Wrede in Breslau.

Markus schildert, wie man mit Eifer und Anstrengung den Kranken vor Jesus gebracht hat. Dann fährt er in V. 5 fort: „Und da Jesus ihren Glauben sah, spricht er zum Gelähmten: mein Sohn, deine Sünden sind vergeben." Diese Wendung empfindet der Leser als Überraschung.

Die Erklärer pflegen ohne Umstände Ergänzungen vorzunehmen. Der Kranke war sich bewußt, daß sein Leiden Strafe seiner Sünden sei, und Jesus erkannte das Schuldgefühl, das seine Seele belastete. So wollte er diesen Druck zunächst heben und damit, fügt man etwa hinzu, den Zweifel des Lahmen, ob er genesen werde, der eben in seinem bösen Gewissen wurzelte, in Hoffnung und Zuversicht verwandeln.[1]

Ich kann in der Tatsache, daß dies Wort uns unerwartet kommt, nicht eine Aufforderung zu solchen Ausfüllungen sehen, sondern eher eine Warnung vor ihnen. Denn weshalb hätte der Erzähler diesen Zusammenhang nicht selber angedeutet, wenn er ihn gedacht hätte? Von selbst versteht er sich doch nicht. Überdies ist es an sich nicht sehr wahrscheinlich, daß Markus sich den Gelähmten als lutherischen Normalchristen vorgestellt hat.

Andererseits läßt sich auch nicht annehmen, daß Jesus den Kranken frappieren wollte, indem er ihm statt der ersehnten Heilung die Absolution gibt. Denn dann müßte von der Enttäuschung oder von einer Antwort des Lahmen, Dank, Einrede, Geständnis, Bitte berichtet sein.

Richtig ist an der erwähnten Auslegung das Eine, daß der Text die Idee des Zusammenhanges von Krankheit und Sünde einschließt, wie das in etwas anderer Art auch die johanneische Abwandlung der

---

[1] So — mit einigen Nüancen — z. B. Bleek, Synopt. Erklärung der drei ersten Evang. I, S. 379, Keim, Leben Jesu II, S. 175, H. Holtzmann, Handkomm. I[4], S. 119, B. Weiß, Das Markusevangelium S. 80, Zahn, Evang. des Matth. S. 368 (zu Mt 9). Etwas anders O. Holtzmann, Leben Jesu S. 155 f., der sehr genau über den Vorgang Bescheid weiß.

Perikope zeigt (Joh 5, 14). Ohne diese Annahme wäre das Wort Jesu an seiner Stelle gänzlich unverständlich. An besondere Sünden des Kranken, die zur Kenntnis Jesu gekommen wären, ist dabei aber nicht zu denken, vielmehr liegt zu Grunde, daß alle Krankheit den Rückschluß auf Sünde gestattet. Soll nun das Wort Jesu nicht gänzlich abrupt dastehen, so kann es wohl nur den Sinn haben, daß dem Kranken damit schon die Heilung angekündigt wird: die Aufhebung der Ursache (der Sünde) bedeutet auch die Aufhebung der Folge (der Krankheit). Was erwartet man auch nach dem ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν, wenn nicht, daß die Heilung nun kommen wird? Gegen diese Auffassung scheint allerdings zu sprechen, daß im Folgenden Heilung und Sündenvergebung als zwei verschiedene Dinge gegenübergestellt werden, und daß die Heilung auf das Wort der Absolution hin eben noch nicht erfolgt. Allein dies läßt sich daraus verstehen, daß die Verhandlung Jesu mit dem Lahmen durch die Einrede der Schriftgelehrten eine Unterbrechung erfährt. Sie fallen ihm, wenn auch nicht laut, ins Wort, er muß erwidern, und so verschiebt sich der Abschluß der heilungwirkenden Rede mitsamt der Wirkung selbst bis zum Ende.

Es fällt dann freilich auf, daß Jesus sich beim Vollzuge der Heilung in dieser Weise unterbrechen läßt oder selbst unterbricht. Man meint, er ist um den Kranken beschäftigt; statt dessen studiert er — so müßte man annehmen — die Mienen anwesender Schriftgelehrter; gerade als ob er erwartete, daß sein Wort ihren Widerspruch wecken werde. Denn eine Äußerung der Schriftgelehrten stört ihn eben nicht; sie sprechen „in ihren Herzen". Es fällt aber noch etwas Anderes auf. Offenbar wird der Kranke im weiteren Verlaufe eigentlich zur Nebenperson. Das Interesse ruht ganz auf dem Gegensatze zwischen Jesus und den Schriftgelehrten oder noch besser auf der Behauptung und dem Nachweise der Macht Jesu, Sünden zu vergeben wie Gott. Das Wunder geschieht schließlich nur zur Beglaubigung dieser Macht, es hat die Bedeutung eines Paradigmas und Beweismittels.

Ich möchte vermuten, daß hier eine Verschiebung des Ursprünglichen stattgefunden hat, die eigentliche Wundererzählung durch Ausgestaltung der polemischen Pointe benachteiligt ist.

Ein reiner, buchstäblich zu verwertender Geschichtsbericht liegt ja auf keinen Fall vor. Schon die Anwesenheit der Schriftgelehrten im Hause macht stutzig. Doch wird man das für subjektive Empfindung halten. Deutlich redet aber der Zug, daß Jesus „in seinem Geiste" die Gedanken seiner Feinde erkennt. Denn natürlich darf das nicht (wie oben δια-

λεκτικῶς geschehen) in der beliebten Art rationalisiert werden: Jesus habe nach den Mienen und Gebärden der Schriftgelehrten geurteilt.[1] Der Zug hat Parallelen, die uns sagen, daß Jesus die Fähigkeit des Gedankenlesens nach Markus ohne weiteres eignet, als ein Ausfluß seines übermenschlichen Wesens.

Ferner kann das Wort V. 10, das sich im Vordersatze an die Gegner, im Nachsatze an den Lahmen richtet, so nicht von Jesus gesprochen sein. Verdächtig macht es aber auch der Terminus „Menschensohn", wenigstens für die, die nicht glauben, daß Jesus mit diesem Titel von sich gesprochen hat. Wellhausen hat freilich noch jüngst[2] wieder zu begründen versucht, daß „der Sohn des Menschen" in diesem Verse ursprünglich den Menschen bedeute und erst durch den Evangelisten auf Jesus bezogen und als Messias verstanden sei. Ich habe diese Meinung früher geteilt. Aber sie läßt sich nicht halten, und sie wird noch nicht damit erwiesen, daß „der Mensch kann Sünden vergeben" einen guten Gegensatz zu „nur Gott kann es" abgibt. „Der Menschensohn" kann in dieser Geschichte, wie auch der nähere Sinn des Ausdrucks sein mag, immer nur eine Bezeichnung Jesu selbst gewesen sein. Wellhausens Argument, daß die Schriftgelehrten nach dem Zusammenhange *barnascha* nur in seiner gewöhnlichen Bedeutung Mensch hätten verstehen können, hat nur so lange Bedeutung, als feststeht, daß das Gespräch Jesu mit den Gegnern wirklich stattgefunden hat. Entscheidend aber ist, daß der Schluß, der die Pointe bildet, der Schluß von der Macht zu heilen auf die Macht Sünden zu vergeben, bei der Deutung vom Menschen seine Kraft verliert.[3] Die Wundertat beweist eine spezifische göttliche Gewalt Jesu, aber nicht eine Gewalt „des Menschen"; also kann sie eine andere, auf gleicher Linie liegende, d. h. ebenfalls als göttlich gedachte Gewalt auch nur für Jesus demonstrieren. Darüber kann man schwerlich hinwegkommen. Denn die Auskunft, da Jesus Mensch sei, beweise er durch seine Tat, daß auch „der" Mensch Wunder tun könne, klingt künstlich: warum etwas für den Menschen dartun, was ausschließlich für Jesus gilt? Auch Mt 9, 8, wo die ἐξουσία übrigens nicht die Befugnis der Sündenvergebung, sondern die Macht solche Wunder zu vollbringen ist, kann nicht zu einer andern Auslegung zwingen, wie man die Stelle auch erkläre. Demnach trifft V. 10 derselbe Verdacht wie die andern Menschensohnstellen.

---

[1] So z. B. noch O. Holtzmann, a. a. O. S. 156.
[2] Wellhausen, Evang. Marci S. 17 f.
[3] Richtig Fiebig, Der Menschensohn S. 63.

In dem Gesagten liegt aber schon, daß die ganze Stelle nach urchristlicher Christologie schmeckt. Der Satz der Schriftgelehrten, daß Sündenvergebung ein göttliches Vorrecht ist, wird nicht angetastet. Der Nerv des Gedankens liegt darin, daß Jesus eben darum auch dies göttliche Vorrecht beanspruchen darf, weil er, wie sein Wunder zeigt, kein „Mensch" ist, sondern ein mit übermenschlicher Kraft ausgerüstetes Wesen, der „Sohn Gottes". Hier redet doch wohl nicht der Berichterstatter, der Geschehenes wiedergibt, sondern der Apologet Jesu und christliche Lehrer.

Daß man dem Evangelisten nicht zu nahe tritt, wenn man ihm — oder meinetwegen seinem Vorgänger — einen Anteil an der Geschichte zutraut, zeigen schließlich gut die Geschichten, die im Zusammenhange des Markus folgen. Gerade was über die Gegner Jesu in diesen Perikopen gesagt wird, weist mehrfach auf zurecht gemachte Geschichte oder mindestens auf getrübte Wiedergabe der Dinge hin.

Am wenigsten gilt dies noch von der ersten Sabbatsgeschichte (2, 23 ff.), obwohl es Wunder nimmt, daß die Pharisäer, die man doch sicherlich nicht in der Gesellschaft der Jünger vermutet, als sie die Ähren ausreißen, sofort zur Stelle sind, um ihr Verdikt abzugeben. In der zweiten Sabbatsgeschichte (3, 1 ff.) klingt es nicht eben natürlich, daß die Pharisäer, bloß weil in der Synagoge ein Mensch mit starrer Hand ist, von vornherein das Wunder erwarten oder, wie Markus sagt, Jesus belauern, ob er ihn am Sabbat heilen werde. Und gar die Schlußbemerkung, daß man auf die bloße Sabbatsheilung hin die Tötung Jesu plant, ist alles Andere, nur nicht eine historische Angabe.[1] Sehr klar liegt die Sache beim Zöllnergastmahl (2, 15 ff.). Sollen hier „die Schriftgelehrten der Pharisäer" beim Mahle nicht anwesend sein, wie kommen sie dazu, zu „sehen", daß Jesus mit den Zöllnern und Sündern zu Tische sitzt? Wie können sie zu den Jüngern reden, die doch beim Mahle sind? Oder sollen sie es hinterher tun, wie kommt es, daß Jesus ihre Rede vernimmt? Nehmen sie aber selber am Mahle teil, wie können sie Jesus tadeln? Sie müssen also bei dem stark besetzten Mahle zugegen sein, ohne mitzuessen, als Zuschauer auf der Gallerie — eine Situation, die sich abermals nicht vorstellen läßt. In der Tat, die ganze Szene ist künstlich geschaffen. Den Anlaß gibt die Berufung Levis, das Material liefert der Zug der Überlieferung, daß Jesus sich des Verkehrs mit Zöllnern nicht schämte, die Absicht ist, dem Worte Jesu von den Starken und

---

[1] Vgl. mein „Messiasgeheimnis" S. 120 f.

Kranken (V. 17) eine Folie und Vorbereitung zu geben.[1] Die folgende Erzählung vom Fasten endlich kann ich nur für eine reine Lehrerzählung halten, die deutlich den Standpunkt der Gemeinde verrät; sie hat, ähnlich wie die Geschichte von der Jüngerwahl (3, 13 ff.), nur die Form einer historischen Einzelszene. Ich führe das jedoch nicht näher aus. Mir scheint, wer diese Züge der Markusdarstellung erwägt, wird ganz von selbst zu der Frage geführt, ob die Verhandlung über das Recht der Sündenvergebung, die so glatt einen dogmatischen Gedanken zum Ausdruck bringt, nicht ein Zuwachs zur ursprünglichen Geschichte von der Heilung des Lahmen ist.

Ist meine Vermutung richtig, so ist noch eine Bemerkung über V. 5 am Platze. Das Wort: „deine Sünden sind vergeben" hat — unbeschadet der oben gegebenen Erläuterung — in der Ökonomie des Ganzen vor allem die Bedeutung einer Einleitung und Basis der folgenden Streitverhandlung. Daß der Kranke es empfängt, ist dem Erzähler weniger wichtig, als daß Jesus es zu sagen wagt. Es scheint geradezu den Sinn einer Provokation der Gegner zu gewinnen, auf die ihr mürrisches und feindseliges Urteil und alles Weitere nun notwendig folgen muß.[2]

[1] Ganz ähnlich J. Weiß, Das älteste Evang. S. 159 und Wellhausen z. St.

[2] Erst nach Einsendung der vorstehenden Bemerkungen sehe ich bei der Lektüre des Schriftchens „Die Quellen des Lebens Jesu", mit dem Wernle die Sammlung der „Religionsgeschichtlichen Volksbücher" so glücklich eröffnet hat, daß er S. 68 f. eine ganz ähnliche Auffassung der besprochenen Geschichte angedeutet hat, wie sie oben gegeben ist. Ich hoffe, mein kleiner Aufsatz behält dennoch seinen bescheidenen Wert.

Zum Thema „Menschensohn".

Von W. Wrede in Breslau.

In der neueren Diskussion über den Menschensohn ist ein Punkt zwar nicht vergessen,[1] aber durchweg nicht so gewürdigt worden, wie er es verdient. Fiebig kann z. B. eine ganze Schrift über den Menschensohn schreiben, ohne auch nur von ihm Notiz zu nehmen.

Das wichtigste, wenn auch nicht das einzige, Argument für die Annahme, daß Jesus dieser Selbstbezeichnung sich nicht bedient hat, scheint mir noch immer die Unmöglichkeit zu sein, sich eine Redeweise, wie sie die Evangelien ihm zumuten, in der Wirklichkeit vorzustellen. Ein König kann wohl einmal sagen: der König will es, und sich selbst dabei meinen; eine ständige Ausdrucksweise solcher Art aber wäre ein Unding, im Morgenlande so gut wie bei uns. Und doch soll Jesus fortwährend statt des Ich die dritte Person mit dem — gleichviel, wie gemeinten — Titel gebraucht, d. h. von sich wie von einem Dritten geredet haben? Das liefe auf Kaprice und vollendete Unnatur hinaus, die dann doch, so viel die Evangelien erkennen lassen, niemand auffällig gewesen wäre. Es ist lediglich unsere frühe Gewöhnung an die Worte der Evangelien, die uns hierüber so leicht hinweggehen läßt.

Verständlich und denkbar wäre die Redeweise erst in dem Augenblicke, wo man nachweisen könnte, daß der Aramäer die Gewohnheit gekannt hätte, statt: ich will, weiß, tue, zu sagen: der Mensch will, weiß, tut. Die Behauptung ist in alter und neuer Zeit wohl gewagt worden, aber der Beweis nicht geliefert. Nachgewiesen ist nur, daß im Aramäischen in gewissen Fällen ein Ich durch „dieser Mann" oder „diese Frau" vertreten wird. Für den Sprachgebrauch der Evangelien ist auch das so lange gänzlich bedeutungslos, als bei „dem Sohne des Menschen" das Demonstrativum gerade fehlt, das allein den Hinweis auf das „Ich"

[1] Es sei nur auf Eerdmans, Theol. Tijdschrift 1894, S. 174 und auf Wellhausen, Evangelium Marci S. 68 verwiesen.

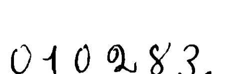
enthalten würde. Vermutlich hätten doch auch die Übersetzer der aramäischen Worte Jesu soviel Aramäisch gekonnt, um eine solche Gewohnheit zu kennen und im Griechischen das korrekte Ich einzusetzen.

Wenig beachtet wird, daß die formale Eigentümlichkeit der Redeweise keineswegs ausschließlich an dem Terminus Menschensohn haftet, und doch ist es nicht unwichtig. Von den synoptischen Worten Jesu, in denen ὁ Χριστός das Subjekt bildet, sei dabei ganz abgesehen. Mt 23, 10 wird vielfach als Glosse betrachtet, und daß Mc 12, 35 par. und selbst Lc 24, 26. 46 eine volle Analogie zu den Menschensohnstellen bilden, kann man bestreiten, obwohl die lukanischen Worte („mußte nicht der Christus dieses leiden usw.“) ihnen aufs Nächste verwandt klingen.[1] Um so gewisser ist, daß Jesus auch mit dem Titel „der Sohn“ oder „der Sohn Gottes“ von sich selber redet. In den Synoptikern kommt das freilich nur zweimal vor, Mt 11, 27 und Mc 13, 32, ganz gewöhnlich ist es dagegen im Johannesevangelium.

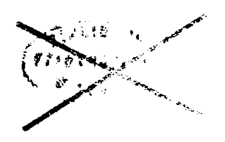
Auffallend ist, daß in allen alten Urkunden niemals andere Personen den Titel ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου von Jesus gebrauchen, wie es beim Titel ὁ υἱὸς (τοῦ θεοῦ) so häufig ist. Die einzige Ausnahme ist Act 7, 56, das Wort des Stephanus ist aber eine Nachbildung von Lc 22, 69 par. Joh 12, 34 kommt nicht in Betracht.

Die weiteren Fragen, zu denen die merkwürdige Erscheinung, daß man Jesus so reden lassen konnte, anregen, sollen hier nicht aufgeworfen werden. Eine Erinnerung an die Erscheinung selbst schien mir nicht überflüssig.

[1] Aus Johannes darf man jedenfalls 17, 3 zitieren, wo Jesus sogar sagen kann: „daß sie .... den du gesandt hast, Jesus Christus erkennen.“



[Abgeschlossen am 9. Oktober 1904.]



DRUCK VON W. DRUGULIN IN LEIPZIG.